

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Dios: el eslabón perdido de la filosofía y literatura contemporáneas</i>	163
TOMÁS D. CASARES:	<i>La concepción del tiempo en el Libro XI de "Las confesiones" de S. Agustín</i>	169
J. E. BOLZÁN:	<i>El método físico-matemático como paradigma</i>	201

NOTAS Y COMENTARIOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>La metafísica aporética de Teofrasto</i>	214
JORGE HOURTON P.:	<i>La filosofía escolástica en los estudios eclesidásticos</i>	219

BIBLIOGRAFIA

PAUL B. GRENET: *Ontología* (G. E. Ponferrada), p. 231; A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Tratado de Metafísica - Teología Natural* (O. Argerami), p. 234; P. A. SOROKIN: *Modern historical and social philosophies* (G. Soaje Ramos), p. 236; A. GÓMEZ ROBLEDO: *Meditación sobre la justicia* (G. Soaje Ramos), p. 237; PETRUS RAMUS: *Dialecticae Institutiones-Aristotelicae Animadversiones* (A. Moreno), p. 240.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

DIOS: EL ESLABON PERDIDO DE LA FILOSOFIA Y LITERATURA CONTEMPORANEAS

1. — *Todo el proceso de la cultura moderna, quintaesenciado en la filosofía que lo expresa, se caracteriza por una pérdida cada vez más amplia del ser trascendente, de Dios sobre todo, hacia una inmanencia cada vez más cerrada, que acaba enclaustrando todo el ámbito del ser en el ser del hombre, despojado a su vez de su auténtico ser y reducido a un puro aparecer. El hombre ha cambiado el centro de su vida: en lugar de colocarlo en el Ser de Dios, lo ha ubicado en sí mismo. Con razón Kant, el filósofo más representativo de esta época, ha comparado su sistema con la "revolución copernicana", pues, a semejanza de ésta, trueca el centro del movimiento desde el ser trascendente al de la inmanencia trascendental. Desde entonces no es ya la trascendencia de Dios y de las cosas quien determina al hombre en su ser y en su actividad, sino viceversa es él quien se determina y se hace a sí mismo y a los objetos dentro de su inmanencia subjetiva.*

Por una lógica interna, que en repetidas ocasiones y bajo diversos aspectos hemos señalado en esta misma revista, tal proceso que comienza por enaltecer y divinizar al hombre como la manifestación suprema y la conciencia misma del Absoluto —Hegel, Scheler— acaba destruyéndolo y aniquilándolo, al desarticularlo de los veneros del Ser trascendente, que da razón de su ser y de su vida. Si el Ser no es o es como si no fuese, inalcanzable para el hombre —ateísmo, agnosticismo—, nada es, y el hombre mismo es nada y por la nada —Heidegger, Sartre—.

2. — *Esta conclusión, a que conduce el inmanentismo de la filosofía moderna, había sido escamoteada hasta ahora. Durante el siglo pasado y comienzo del presente la filosofía intentaba la exaltación del hombre, colocándolo en lugar de Dios e incluso identificándolo con El —panteísmo trascendental—.*

La filosofía actual, sin perder el orgullo de aquélla, lleva sin embargo su conclusión hasta el fin; sólo es el hombre, abandonado a sí mismo, sin Dios ni mundo distinto de él, como pura libertad o auto-realización desde la nada, por la nada y para la nada definitiva.

Con una u otra formulación, el nihilismo está en la base de la filosofía actual, que no es panteísta, sino atea o agnóstica —lo cual es definitivamente lo mismo: Dios no existe o no está al alcance del hombre.

En efecto, gran parte de la filosofía y de la literatura actuales se esfuerzan por negar o excluir a Dios de su mundo llevando la conclusión hasta el fin: afirman un hombre totalmente liberado y abandonado a sí mismo, una ex-sistencia des-esencializada o libertad en procura de elaborar su propia esencia desde su nada.

La filosofía existencial atea, y la literatura que de ella se nutre, procuran llevar su ateísmo hasta sus últimas consecuencias, aniquilando todo lo que sin Dios o Ser en sí no tiene sentido, es decir todo ser y, consiguientemente, todo bien y valor absolutos. En otros términos, quiere constituir, como dice Sartre, “un ateísmo coherente”.

Pero como sin ser en sí nada es ni vale ni tiene sentido, esta filosofía y literatura actuales se esfuerzan en des-esencializar o quitar toda realidad en sí al hombre y a las cosas: el hombre no es o es nada que quiere llegar a ser y darse su esencia o realidad.

Tampoco hay un mundo que sea en sí, distinto del hombre: sólo es en el hombre como horizonte de su pura ex-sistencia o libertad de autocrearse.

Ni hay fines o bienes ni, por ende, normas trascendentes.

El hombre es un ser “absurdo” sin sentido —Sartre—, necesitado a ser libre o a hacerse en su “circunstancia” o mundo propio —Ortega—.

El amor, la amistad, la fidelidad, la justicia y el heroísmo son ilusiones. Todo es lo mismo: fidelidad o infidelidad, amor u odio, etcétera, porque tales valores o desvalores han perdido todo sentido.

No se puede hablar siquiera de perfeccionamiento o progreso ni de retroceso en el hombre. Sólo es la libertad o autocreación, y los fines o valores que el hombre se propone y los establece la propia libertad o ex-sistencia —Sartre—.

El orden moral y religioso, el orden jurídico y todos los órdenes e instituciones se derrumban, porque se les ha quitado su fundamento que es Dios. “Dios ha muerto”, repiten con Nietzsche todos ellos.

Sólo queda el hombre desesencializado, como pura autocreación absurda, sin orientación ni sentido, abandonado a sí mismo, finito y condenado definitivamente a la muerte. Una nada que quiere ser, continuamente “anonadada” y “fracasada” y absorbida por la nada

—Heidegger, Jaspers—. *Una vida comunicada con los otros pero donde “el infierno son los otros”* —Sartre—.

Sin duda tal filosofía y tal literatura se han despojado de las apariencias de moralidad y humanismo, con que hipócritamente se encubría el ateísmo y el agnosticismo burgués del siglo pasado. A la filosofía de nuestros días debemos reconocerle que ha llevado con lógica y sinceridad su ateísmo hasta el fin.

3. — *Tales caracteres los encontramos en los principales representantes del existencialismo actual.*

Así para Heidegger, ex nihilo fit ens. El hombre es un ser desesencializado, una pura ex-sistencia o egreso de la nada hacia el futuro y hacia el mundo —en que futuro y mundo no le son trascendentes, sino notas suyas ex-sistenciales— en fin, una pura temporalidad o libertad, un puro hacerse desde la nada y para la muerte. El ser mismo de los entes, distinto del ser del hombre, es únicamente como presencia de éste. Tanto el ser del hombre como el de las cosas no es un ser en sí, esencia o algo que es, sino una pura patencia sin consistencia, que aparece en los entes desde la nada, que le da sentido, para retornar definitivamente a la nada.

De allí que sea la angustia quien de-vele el ser del hombre sobre la nada y como “ser para la muerte”.

Análoga es la formulación de Sartre. El ser para sí o el hombre no es sino el ser en sí carcomido y destruído por la nada. La conciencia y la libertad en que consiste, son precisamente una ausencia o nada de esencia, “un ser que no es lo que es y que es lo que no es”. Toda la temática sartreana, con sus aplicaciones negativas al amor y a la moral, estriba en esta absoluta independencia del hombre, basada en que nada es fuera y dentro de él: en la absoluta nada, desde la cual él se hace como quiere y para lo que quiere, sin nunca llegar a ser propiamente tal, porque radicalmente y siempre no es. La Náusea es, por eso, quien de-vela o manifiesta esta nada y miseria del ser del hombre, que, en definitiva y por eso, es “una pasión inútil”, que se esfuerza infructuosamente por llegar a ser.

4. — *En esta misma dirección Jaspers concluye que la pura libertad o auto-elección, en que el hombre consiste, este querer ser o hacerse finito, se revela en el fracaso, en el no realizarse nunca, en la no coincidencia de la libertad con el ser, en no llegar a ser lo que se quiere ser.*

5. — *Todas estas filosofías dominantes de nuestra época, llevan a*

una conclusión pesimista: el hombre es un ser absurdo, que no se ha elegido él mismo para existir, sino que se encuentra necesitado a ex-sistir, es decir, necesitado a ser libre o, mejor todavía, necesitado a ser libertad o auto-elección de sí en la circunstancia en que se encuentra, y que tampoco ha elegido; un ser humillado y desgraciado, un ser arrojado y devorado por la nada, que jamás logra realizar su proyecto de ex-sistencia, en que todo es caedizo, anárquico y sin sentido: una ex-sistencia verdaderamente trágica, sin bienes ni metas trascendentes que le confieren sentido o perfeccionamiento y, por eso, una ex-sistencia enteramente amoral.

6. — *Lo grave es que tal concepción no se detiene en el reducido recinto de la filosofía, sino que invade los grandes ámbitos de la literatura: del teatro y la novela, del cine y otros medios de comunicación y, en algunos casos, como en el de Sartre, llevada a cabo por los mismos filósofos que a la vez son hombres de letras. Toda esta literatura se nutre y vive de esta concepción pesimista del hombre: nada es, nada vale, todo carece de sentido, y ninguna norma moral existe trascendente al hombre ni, por ello, tiene vigencia. De aquí también que nada puede ser valorado como bueno o como malo y todo está permitido.*

En los personajes de las novelas y obras de teatro de estos autores, la tristeza roe su alma y, arrastrados por sus pasiones, viven ellos una vida sin meta y dirección; la cual, por eso, está sometida a la depravación y al hastío, cuando no a la desesperación y al mismo suicidio. Es una filosofía y una literatura que presentan al hombre abandonado a sí mismo, sumergido en el absurdo y destrozado por la angustia y la desesperanza.

7. — *Pero en toda esa situación desgraciada, en que tal concepción de la vida coloca al hombre, no aparece ya la euforia ni la suficiencia ni el goce de la vida, que la filosofía del siglo pasado pretendía brindar. Por el contrario, esta filosofía eminentemente literaria y esta literatura eminentemente filosófica de nuestro tiempo, al par que buscan la exaltación absoluta del hombre, el orgullo demoníaco de que sólo él es y que todo, absolutamente todo, es y depende únicamente de él —el humanismo de los existencialistas—, lleva consigo el testimonio vivo de su vida absurda y miserable, y de la consiguiente tristeza y añoranza de un bien perdido, que impiden su felicidad; esa felicidad a la que el hombre no puede renunciar ni dejar de buscar apasionada e incoerciblemente, porque brota de lo más profundo de su naturaleza. Diríamos que en toda esta literatura hay como una*

añoranza de un eslabón perdido, como la afirmación implícita de que en la vida algo se hubiese roto y hubiese separado al hombre de su meta; hay como un recuerdo vago de un paraíso perdido, por el cual experimenta una incontenible nostalgia y anhelo, que, privados de su objeto, se truecan en angustia y desesperanza.

Y como ese algo que el hombre ha perdido y al cual naturalmente se vuelve no es sino el Ser de Dios, para el que está esencialmente hecho, el Ser de Dios que da ser y sentido a la vida humana, material y espiritual, temporal y eterna, a la vez finita y abierta a la Infinitud; sin duda, por eso, el tema de Dios aflora continuamente a la conciencia de este hombre desamparado de hoy tanto más cuanto más se esfuerza por negarlo y hasta ridiculizarlo y quererlo destruir para que no asome más en ella.

No es ya el Dios desconocido o ignorado y cuidadosamente excluido de la vida por el agnosticismo del siglo pasado, afanosamente ocupado de los bienes terrenos y ávido de una felicidad temporal; es el Dios al que es menester negar de continuo, precisamente porque de continuo asoma a la conciencia atormentada de un hombre, que, abandonado a su miseria, necesita continuamente de Dios, como del Bien y Felicidad infinita y eterna, y por cuya conquista vanamente se debate en un mundo de miseria inmanente, cercado y destruido por la nada.

No es todavía una búsqueda consciente de Dios, pero sí un testimonio de la angustia y de la miseria, de la desesperanza y de la tristeza, a que somete la ausencia de Dios: el testimonio de lo que es el hombre desamparado y abandonado a su propia suerte, que es lo mismo que a su propia nada; el testimonio de una finitud y contingencia sin razón de ser, desarticulada del Ser necesario; el testimonio, en fin, de un ansia de felicidad, quebrada porque desarticulada del Bien divino.

Tal la atmósfera que respiran y la vida que soportan los personajes de Sartre, Camus o Sagan: una vida sin alegría y sin esperanza.

En otros autores como en Unamuno, asoma un esfuerzo, generalmente quebrado, pero esfuerzo al fin, por alcanzar ese eslabón perdido, ese Dios, que únicamente El, desde su trascendencia, puede devolver el sentido y la esperanza y la alegría a la pobre vida humana.

De todos modos, esta filosofía y esta literatura, aunque en sí mismas más ateas y más desafiantes de Dios y más procaces que ninguna anterior, llevan el estigma quemante de esta ausencia de Dios, esta tristeza del Bien perdido, que proclaman con sus concepciones, con sus rebeldías o con sus desesperanzas, y con sus personajes sumidos en el sin-sentido, la angustia, la náusea y el fracaso. En todo caso está

ella mucho más cerca de Dios que la del agnosticismo burgués, porque, a diferencia de éste, tiene conciencia de su situación dolorosamente desamparada y absurda, y se revela, con su disconformismo contra ella, como buscando —sin confesarlo— la presencia de Dios en su vida, que le devuelva el bien y el sentido, que su ausencia le han arrebatado.

Es verdad que los actores de este drama, o las ficciones literarias en que ellos mismos se encarnan y expresan sus concepciones ateas y nihilistas, se aferran desesperadamente a la inmanencia de su nada y de su miseria; pero para el filósofo y el hombre sin prejuicios, su vida constituye un testimonio vivo y doliente del eslabón divino perdido: la afirmación del abismo de absurdo, de desamparo y soledad a que conduce al hombre la ausencia de Dios; y la necesidad de reencontrar ese eslabón perdido, Dios, y con El su religatio con el Ser y Bien infinitos, que descifre el misterio de su ser y le devuelvan el sentido y la alegría de su vida.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LA CONCEPCIÓN DEL TIEMPO EN EL LIBRO XI DE LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

OBSERVACIONES PRELIMINARES

La concepción del tiempo que San Agustín expone en el libro XI de sus "Confesiones" es, sin duda, susceptible de ser considerada prescindiendo de que integra esta obra suya, porque metafísica y teológicamente tiene un valor autónomo. Pero en una concepción pensada como parte de un todo la función de parte no puede dejar de tener influencia en su sentido. En este caso la influencia es decisiva porque con los libros X y XI, el primero dedicado a la consideración de la memoria y el segundo a la del tiempo, las Confesiones dejan de ser literalmente lo que indica su título para convertirse en un comentario de las palabras iniciales del Génesis: "En el principio hizo Dios el cielo y la tierra". Este sesgo inesperado no es un cambio de tema, sino todo lo contrario: la manifestación del real sentido de la parte autobiográfica contenida en los nueve primeros libros. Las "Confesiones" son un himno de alabanza y acción de gracias; lo autobiográfico no tiene otro objeto que destacar la magnitud de la misericordia de Dios, destacando para ello la magnitud de la resistencia y las miserias opuestas por San Agustín a la obra de la Gracia. El relato de su conversión es una de sus tantas maneras de alabar a Dios; porque después de la conversión los escritos de San Agustín, son un ininterrumpido acto de alabanza. De ahí que el relato de su vida hecho para exaltar por contraposición la Gloria de Dios, y cuyo fundamental sentido es el de poner de manifiesto esa creación de la vida sobrenatural en nosotros que es la obra de la Gracia, sea coronado por la alabanza final consistente en el comentario de esa otra obra de Dios que es la creación del mundo. Y así como la condición de naturaleza caída —la del hombre después del pecado original—, se hace manifiesta en el relato personal de los nueve primeros libros desde el punto de vista de la sobreelevación operada por la Gracia, es decir a la luz de lo que Dios es para el hombre, San Agustín medita el misterio de la Creación a partir de una consideración del mis-

terio del tiempo iluminada por la noción de eternidad. En la contraposición con la inmutabilidad de lo eterno el fluir de la temporalidad se hace para San Agustín, relativamente inteligible.

Y sucede aquí como en la primera parte, donde San Agustín se vuelve hacia lo que pasó en él para alcanzar más luminosa conciencia de su destino eterno, esto es, de lo que en él no pasará. Su análisis del tiempo, medida de lo que pasa, es un modo de encender su conciencia de que el sentido de lo temporal no está en lo temporal mismo, sino en lo eterno. “No voy hacia las cosas que han de venir y pasar, sino a las que son desde antes; no disperso sino dilatado, no por disipación sino por acrecentamiento corro tras el premio de la vocación suprema donde oiga la voz de tu alabanza y contemple tu deleite ni venidero, ni pasajero” (Libro XI, Cap. 29).

Pero no se ha de confundir la concepción filosófica del tiempo que contiene el libro XI con su sentido o proyección en el orden sobrenatural. Que esto último constituya el objeto por excelencia de las reflexiones de San Agustín no quiere decir que no haya en ellas nada susceptible de ser considerado en el orden natural y a la sola luz de la razón. Lo hay, sin duda alguna, aunque no porque en San Agustín sea clara y explícita la distinción de filosofía y teología, de lo que es propio del conocimiento puramente racional, abstracción hecha del dato revelado y del reconocimiento de su verdad en el acto de fe, ni porque se haya propuesto en este punto hacer una filosofía del tiempo. Pero fuera de que no hay teología que no comporte una filosofía, el origen filosófico de la conversión de San Agustín, por la lectura de “los platónicos” ha dejado su huella en toda la obra posterior. A este respecto el relato de su conversión intelectual en el libro VII de las Confesiones tiene un valor ilustrativo al que se recurrirá siempre con provecho cuando se trata de penetrar en el sentido de cualquiera de sus concepciones.

El problema de si hay o no una filosofía de San Agustín ha sido y sigue siendo objeto de una discusión que será interminable. La solución depende, por de pronto, del punto de vista desde el cual el problema sea considerado. Está fuera de discusión que hay filosofía en el pensamiento agustiniano. Lo problemático es que ese contenido constituya *una filosofía*. Porque también está fuera de discusión que, excepción hecha de algunos de los diálogos de *Casiciacum* —y esta misma excepción, no ha de hacerse sin reservas—, San Agustín no se propone nunca considerar un tema sólo filosóficamente. La intelección que procura es siempre la del objeto de su fe. Y de la fe proviene siempre la luz decisiva de la intelección que se propone. Con todo, es legítimo abstraer, considerar aparte, los elementos filo-

sóficos de sus concepciones, y hasta tratar de desentrañar las relaciones orgánicas que existen entre ellos, como partes que son de un mismo pensamiento, para constituir con ellos una filosofía, o si se prefiere, para poner de manifiesto *la filosofía de San Agustín*, que él no trató como tal, explícitamente, de un modo autónomo.

Pero el pensamiento de San Agustín es siempre más que eso. Y si bien nos proponemos comenzar considerando la concepción filosófica del tiempo que hay en el libro XI de las Confesiones, nos parece que el sentido de esta concepción requiere el reconocimiento de que para San Agustín era insuficiente, insatisfactoria. ¿Lo era desde un punto de vista filosófico?, o dicho de otro modo, ¿podría pedírsele a la filosofía una explicación acabadamente suficiente?, ¿No se trata para San Agustín, de una insuficiencia o limitación insuperable de *la filosofía*?

Hay que hacerse cargo del sentido de esta limitación tanto porque lo requiere la aprehensión de la plenitud del pensamiento agustiniano con respecto al problema particular de que tratamos, cuanto porque se está ante un punto vital de dicho pensamiento, como es el de las relaciones de la razón y la fe. El punto es *vital* no sólo por la magnitud de su importancia teórica sino porque el signo quizás más distintivo de la vitalidad espiritual de San Agustín es la concreta, íntima, ininterrumpida e ininterrumpible comunicación de los dos órdenes.

LAS FUENTES FILOSÓFICAS

Importará, pues, comenzar refiriéndose, siquiera sea brevemente, a la concepción del tiempo en los dos filósofos que gravitaron de un modo tan fundamental y decisivo al término del azaroso camino recorrido por San Agustín hasta la conversión. De una radical incapacidad para concebir otra realidad que la sensible, pasa Agustín, por influencia de "los platónicos", a concebirlo todo a la luz, desde el punto de vista y en función de la realidad inteligible.

El acontecimiento es relativamente análogo al ocurrido en la historia de la filosofía por obra de Sócrates y Platón. El pensamiento presocrático no era, sin duda, pura y simplemente materialista en ninguno de sus representantes. El fisicismo con que Aristóteles lo caracteriza tiene otro sentido, del que no corresponde tratar ahora. Con aquel pensamiento se inicia la filosofía en razón de que aquellos pensadores tratan de responder a un por qué absolutamente primero y universal, inconcebible en una concepción confinada en el ámbito

de lo material, lo múltiple y contingente. Pero el discernimiento de la realidad de lo ideal, de la existencia, la naturaleza y la jerarquía de lo inteligible, es el hallazgo de Platón. Y el hallazgo suscita no sólo una concepción filosófica integral sino también una concepción de lo que es filosofía, una cierta conciencia de lo que el saber filosófico puede y de lo que no puede, de lo que está y de lo que no está a su alcance, y también de que lo esencial por excelencia no está a su alcance. Las especulaciones filosóficas de Platón quedan siempre abiertas y dejan el sentimiento de que nunca son *en sí mismas* por completo satisfactorias para el filósofo. Los "mitos" platónicos que ocupan en los diálogos lugar tan importante, son al respecto, bien elocuentes.

A setecientos años de distancia, agotada la vitalidad del pensamiento griego después de Aristóteles, el gran discípulo inmediato, luego de que en el proceso de esta larga decadencia el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo buscasen la salvación espiritual del hombre por caminos que no eran los del saber teórico eludiendo, si cabe así decirlo, el riesgo metafísico que Platón y Aristóteles habían afrontado con una confianza en la inteligencia al mismo tiempo intrépida y humilde, pues mientras le exigían lo que le exigieron —tanto que nada hay válido en la filosofía posterior que no les sea de algún modo tributario—, no lo esperaron *todo* de ella, a setecientos años de distancia, decíamos, Plotino, el gran discípulo remoto de Platón, reivindica la primacía del orden teórico y de la contemplación —signos distintivos del pensamiento del maestro—, pero con la singularidad, que corresponde al estado espiritual de sus circunstancias de lugar y de tiempo, —el siglo III de la era cristiana y un ambiente hasta el cual ya habían llegado expresiones de la "buena nueva"—, de proponerse alcanzar un saber de salvación. Casi cabría decir que Plotino parte de donde había quedado abierta, como un interrogante, la especulación platónica, con el propósito de hacer de esa filosofía una sabiduría plenamente satisfactoria. Se trata de una filosofía que, si bien en la intención manifiesta de su autor es sólo eso, una filosofía, intenta dar por sí misma satisfacción a una apetencia espiritual que el maestro no pretendió *colmar* mediante su dialéctica.

Lo que distingue a estas dos filosofías —por cierto que fundamentalmente, pues el ímpetu de trascendencia de Platón concluye siendo en Plotino inmanencia absoluta—, no obsta a que se reconozca en ambas una misma modalidad de pensamiento tendida hacia lo absoluto con todas las potencias del sujeto que piensa. Era la modalidad que correspondía a la disposición de espíritu de San Agustín,

quien por eso halló en ellas un estímulo y una formalidad de las que carecía antes de conocerlas. Si bien más platónico que Plotino —sin saberlo, pues lo que realmente conocía en ese entonces fueron los escritos de este último—, el estímulo y la formalidad aludidas determinaron su conversión intelectual, pero determinaron también que ella no fuera el último acto de su proceso interior, como lo expresa patéticamente el libro VII de las Confesiones. Por el estímulo de estas filosofías a él también se le hace manifiesto la realidad inteligible en el doble sentido de lo que es y puede la inteligencia y de que lo eminentemente real es lo que la inteligencia aprehende trascendiendo lo sensible. Con un sentido exclusivamente filosófico y como tal sólo concerniente al orden natural, puede decir entonces que “en el principio es el verbo”. Pero que el Verbo es el principio de todo lo que existe y que “el Verbo es Dios” y que “es la luz verdadera que alumbra a todo hombre” y que “se hizo carne y habitó entre nosotros”, es decir que la Eternidad se hizo sensiblemente presente en el tiempo, esto, que no lo leyó en los platónicos, fue el conocimiento a que tuvo acceso por la fe, a cuya luz aquel saber adquirió en su espíritu una nueva categoría sin dejar de tener la validez racional que había tenido para él antes de la conversión. Tanta, no sólo en punto a evidencias teóricas, sino también a moción de todas sus potencias en el orden práctico, que determinó, ya lo dijimos, una conversión intelectual con innegable función determinante en la conversión religiosa que corona su vida y le alcanza la plenitud de su destino.

Platón

Esta mención de la teoría del tiempo en Platón y Plotino no pretende ser un capítulo de historia de la filosofía sobre el particular; si lo pretendiera sería impropio referirse sólo a ellos. Tampoco se trata de situar a estas concepciones en el sistema de cada uno de dichos filósofos. El punto de vista desde el cual son aquí consideradas no es histórico, sino teórico. Cuál sea el lugar que ocupan en la historia del problema del tiempo y cuál la relación de ellas con todo el “resto” del pensamiento platónico y neoplatónico son cuestiones distintas. Los textos de uno y de otro a que vamos a referirnos, tienen una autonomía que hace legítimo el considerarlos en sí mismos, tanto más, cuanto que San Agustín no hizo al respecto una exégesis y ni siquiera una mención histórica en el libro de las Confesiones que vamos a considerar. Pero si el pensamiento de ambos fue tan determinante, de un modo general, en la transformación de la concepción agustiniana, al considerar la del tiempo que allí expresa, importa sin duda recordar

por lo menos los textos de estos antecesores en que el tema es objeto de mención formal.

El texto de Platón es del *Timeo* (37 d — 38 c), a propósito de las funciones del alma del mundo. “Cuando el Poder que había engendrado el mundo comprendió que se movía y vivía se complació, y en su alegría reflexionó sobre los medios de hacerlo aún más semejante a su modelo. Y así como este modelo es un Viviente eterno, se esforzó, en la medida de su poder, en hacer también eterno a aquél. Pero... era imposible adaptar enteramente a un mundo engendrado, la eternidad del Viviente modelo cuya substancia era eterna. Por eso su autor se preocupó de fabricar una cierta *imitación móvil* de la eternidad, y al organizar el Cielo hizo de la eternidad inmóvil y viva esta imagen eterna que progresa según la ley de los números, esto que llamamos el Tiempo”. “En verdad la expresión *es* no se aplica más que a la substancia eterna. Al contrario *fue* y *será* son términos que conviene reservar a lo que nace y progresa en el tiempo. Porque éstos no son sino cambios”. La realidad inmutable —la del mundo de las esencias arquetípicas o ideas—, “no comporta ninguno de los accidentes que el devenir implica para los términos que se mueven en el orden sensible; esos accidentes son variedades del tiempo el cual imita a la eternidad y se desarrolla en círculo según el Número”. “El Tiempo nació, pues, con el Cielo a fin de que nacidos juntos se disuelvan también juntos, si es que se han de disolver; y es sobre el modelo de la substancia eterna que ha sido hecho, de tal suerte que se le asemejó lo más posible según su capacidad. Porque el modelo es ser desde toda la eternidad y, al contrario, el Cielo desde el comienzo y en toda la secuencia de la duración ha sido, es y será”.

Es sabido que toda la concepción cosmológica del *Timeo* está presentada bajo una forma mítica; por eso el carácter de relato que tiene la enunciación de la teoría en los pasajes transcriptos. Repetimos que están fuera de nuestro propósito los problemas de historia de la filosofía que esta teoría puede suscitar; prescindimos, pues, de sus antecedentes, que según Aristóteles serían pitagóricos. (*Física* 4, 10, 218 a 33 y siguientes) y también de considerar la doctrina cosmológica de Platón, de la que es parte. Bástenos recordar elementalmente que el tiempo es aquí para Platón algo de la realidad sensible, la que a su vez no puede entenderse sino por referencia a la realidad propiamente dicha, la inteligible, de la que lo sensible es copia y participación. Su realidad sólo imita la de aquélla; en ningún orden es o existe como aquélla. Y si cabe reducir a un solo carácter lo que eminentemente distingue al mundo inteligible, a las esencias arquetípicas, a las ideas platónicas, éste sería el de la eternidad substancial que implica inmu-

tabilidad. Lo verdaderamente real *es* eterno e inmutablemente, no deviene. Devenir, cambiar es de algún modo decaer, así se trate del cambio en cuya virtud una realidad se perfecciona y acrecienta su ser, porque el crecimiento en cualquiera de sus modos supone potencia y en el tránsito de la potencia al acto que se opera en las cosas sensibles la perfección se adquiere a costa de algo, como lo enunciara Anaximandro aforísticamente en los albores de la filosofía cuando enseñó que “las cosas se dan unas a otras reparación y satisfacción de su injusticia según el tiempo señalado”.

Al devenir puede concebirse como un proceso eterno, y a ello alude Platón en el comienzo del pasaje citado cuando dice que el Demiurgo, autor del mundo sensible, se esforzó en la medida de su poder para hacer eterno a ese todo engendrado por él. La medida de su poder fue poner una cierta eternidad en lo que es el signo de su contingencia, esto es, hacer eterno su cambio. Esta es la “imagen eterna” de lo eternamente inmóvil. Pero entre una y otra eternidad hay un abismo; mientras esta última realidad es substancialmente eterna, eterna en sí misma y por sí misma, y por ello inmutable, aquélla deviene eternamente. Y es claro que semejante eternidad no la redime de su contingencia porque no hace a su substancia; lo sensible será eternamente lo que no es nunca idéntico a sí mismo; lo causado que no tiene en sí la razón de su existencia y su entidad.

Siendo el mundo sensible como acabamos de decir y el “cielo” a que alude aquí Platón, una parte de él y no el cielo de las ideas o mundo inteligible, el tiempo, nacido “con el cielo” “sobre el modelo de la substancia eterna” a fin de que “nacidos juntos, se disuelvan también juntos, si es que se han de disolver” eterna imagen móvil de la inmóvil eternidad, no es, por de pronto, una misma cosa con la realidad sensible, múltiple, móvil y contingente, sino, como ya dijimos, algo de ella que *imita* lo eterno y por cuya *virtud* lo temporal *participa* de la eternidad.

Cabría interpretar esta concepción platónica aristotélicamente y concluir que el tiempo del pasaje a que nos estamos refiriendo, es, en suma, la medida del movimiento. Pero una cosa es que la teoría del maestro haya actuado decisivamente en la elucidación del mismo problema por parte del discípulo, y otra que la definición del tiempo dada por Aristóteles pueda aplicarse adecuadamente a lo que Platón dice en el *Timeo* de él. Hay algo en la concepción aristotélica que no está en la de Platón, y hay algo en la de Platón que Aristóteles, atento en esta parte al mundo físico, no asume. La mención de Aristóteles sólo tiene por objeto poner de manifiesto algo que no se dice en el texto de Platón pero que su pensamiento lleva implícito: esta

imagen de la eternidad es una cierta medida de las cosas que mudan. Pero lo que importa destacar aquí para la apreciación ulterior de la concepción agustiniana, es que el punto de referencia de esa medida del devenir es la inmutable eternidad; y que en la concepción platónica esa medida no obstante ser algo de la realidad sensible, parece tener cierta existencia propia como que es mediante ella, según dijimos, que el mundo creado a imagen de “los dioses eternos” participa de la eternidad del modelo. El mundo cambia “con el tiempo”, es decir, por la acción del tiempo. Es lo que se llama su duración. Dura mientras todo en él no *es* sino aparentemente, porque en rigor no hay en él *presente* sino pasado —lo que fue—, y futuro —lo que será—. Dura en el tiempo; éste es, en cierto modo, la textura de esa permanente y universal imitación de las cosas sensibles. Cabe, pues, decir que es el tiempo lo que dura, y dura interminablemente. Pero su interminable duración es una interminable imitación. Por eso lo suyo es duración, no permanencia; una eternidad móvil, o más bien una movilidad eterna, en el sentido con que la expresión eternidad puede ser aplicada a lo móvil. Es la móvil eternidad que imita a la eternidad inmóvil, a la eternidad propiamente dicha cuya definición no da Platón aquí, así como tampoco nos dice dónde y cómo puede existir esa imagen de la eternidad. La obscuridad del pasaje —de que todos los comentadores dejan constancia—, común, por cierto, a las intuiciones geniales originarias, es en cierto modo el precio de su profundidad.

Plotino

El primer despliegue de la riqueza contenida en el texto platónico de la precedente referencia es el libro VII de la *Enéada* III de Plotino. Es preciso tenerla presente antes de entrar en la consideración de los pasajes de San Agustín, no sólo por haber sido una fuente inmediata de ellos, sino también porque quizás no haya mejor camino que su confrontación con esta fuente para obtener una medida de la originalidad, la hondura y la trascendencia de la concepción agustiniana. A través de ella San Agustín retoma la intuición platónica de la relación del tiempo con la eternidad superando la inmanencia en que Plotino se confina y proyectando su sentido con la luz de la Revelación, más allá de los límites de la filosofía. En este caso no cabe comenzar con una transcripción del texto, porque la totalidad del libro enunciado importa para apreciar el sentido fundamental de la concepción plotiniana expresada a modo de comentario del pasaje del *Timeo*.

Puesto que el tiempo es imagen de la eternidad no se espere en-

tenderlo sin tener la noción del modelo. Si las cosas sensibles son copia y participación de los arquetipos inteligibles, la eternidad, arquetipo o modelo del tiempo, que es algo de las primeras, será a su vez, algo de los segundos. A las cosas engendradas y sensibles no se las concibe sin porvenir. Si se les subtrae el porvenir se las priva de su ser, pero si se les acuerda un porvenir se las verá decaer de su ser. Duran, pues, pero no siempre. Sin embargo, puesto que “siempre” alude a la duración, no es, en rigor, nota propia de una definición de la eternidad. Cuando de lo eterno se dice que “es siempre” se quiere decir que es verdaderamente (párrafo 6). La eternidad es como el esplendor que se desprende de lo que verdaderamente es (párrafo 3). Y por lo mismo no es el nombre de una duración o permanencia indefectible, que dice referencia a un cierto transcurso, sino una inmutabilidad, una plenitud, un presente absoluto y total, si la expresión “presente” puede emplearse sin que comporte alusión a un pasado y un porvenir.

Podrían señalarse no menos de diez definiciones de la eternidad del libro a que estamos refiriéndonos; pero no es imposible concentrar en una sola, las notas distintivas de todas ellas. De lo eterno dice Plotino que es lo que no admite modificación, una “persistente identidad”, una totalidad inmutable, una infinitud actual, una “perfección indivisible”, plenitud absoluta de ser. Y dice también, repetidamente, que la eternidad es una “vida”. Con lo cual destaca que el ser eterno es acto; la inmutabilidad y la *identidad* persistente no han de entenderse como pasividad sino como negación de lo que caracteriza a la actividad sucesiva, que es la de los seres sensibles y engendrados. Por eso insiste en la nota de totalidad que preside, si así puede decirse, la más comprensiva y explícita de las numerosas definiciones: una vida inmutable, dada toda entera a la vez —“siempre presente a sí misma en su totalidad”, había dicho en el párrafo 3—, infinita, absolutamente fija (párrafo 11). La eternidad es el atributo de una vida poseída total, y simultáneamente, como lo expresa Boecio en su clásica definición cuya fuente es, sin duda alguna, la concepción plotiniana a la que fielmente corresponde. Tal es la existencia divina, que se identifica con su esencia. Por eso dice Plotino en el párrafo 5 que la eternidad “es Dios mismo mostrándose y manifestándose tal cual es”.

Sin duda este último pasaje suscita dificultades, pues la eternidad no es en Plotino atributo de lo Uno, sino de la Inteligencia, que está metafísicamente por debajo de lo Uno. De la vida eterna definida en el pasaje transcrito dice este filósofo que “reposa en lo Uno y está dirigida hacia lo Uno”. Cual sea el sentido de esta referencia a Dios

—no a los dioses, como en el pasaje del *Timeo*—, que no sería sin embargo, mención de lo absoltuamente primero y supremo no es problema que podamos abordar aquí. Hecha la mención de la dificultad, es legítimo atenerse al sentido literal de la expresión empleada, porque si hay un nombre que no es equívoco, es el de Dios.

La eternidad precedentemente definida es, decíamos, algo de la Inteligencia. Esta hipóstasis central de la metafísica plotiniana es un orden intelectual absoluto, perfecto y fijo hipostáticamente concebido. De ahí que tal concepción de la Inteligencia como algo subsistente, distinto de la facultad que en nosotros se designa con el mismo nombre, parezca a cada paso comprender a esta última y hasta identificarse con ella, del mismo modo que cuando se trata del alma, la hipóstasis que procede de la inteligencia. Si se tiene presente que según la aguda observación de Bréhier el pensamiento de Plotino está movido por el propósito de “afirmar el valor religioso del racionalismo”¹ se ha de concebir a estas hipóstasis como una proyección cósmica de nuestra inteligencia y nuestra alma y desde su realidad ha de entenderse toda otra porque no parece que en definitiva haya para Plotino otra realidad que la del pensamiento por el cual es todo lo que es, inclusive lo Uno, a tal punto que su panteísmo, tantas veces señalado, no consiste en una concepción de Dios en quien todo se identifica sino en una concepción de la vida espiritual del hombre a la que se llega por el camino de una dialéctica en la cual se produce una tal inversión de perspectivas que la identificación a que aludimos consiste en que Dios no es sino lo que el hombre llega a ser al término de la purificación que esa dialéctica produce². Ello tiene particular importancia respecto a su noción del tiempo, como se tratará de explicar enseguida.

Inmediatamente después de considerar la nota de eternidad en la naturaleza inteligible dice Plotino que el tiempo proviene de una “caída”. Y puesto que análogamente a como la eternidad es algo del mundo inteligible el tiempo lo es del sensible, el sentido de tal caída se hallará en lo que dice el filósofo sobre el origen de la realidad sensible que es realización del orden inteligible en la materia y el espacio. Dicha realización proviene de un principio intermedio entre lo inteligible y lo sensible, el alma hipostáticamente concebida. El alma engendra lo sensible al decaer en la contemplación de la inteligencia, de la cual procede. Decae cuando desintegra la unidad inteligible y considera aparte los objetos comprendidos en el orden de dicha uni-

¹ BREHIER, *La philosophie de Plotin*, pág. 35.

² DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Cap. III: “La purification plotinienne”, pág. 177; Cap. IV: “La dialectique de Plotin”, pág. 229.

dad. Junto con los objetos así considerados el alma engendra esa textura de su sucesión y duración, que es el tiempo. Es en este sentido que el tiempo proviene de una caída; y de esta caída proviene que el tiempo sea imagen de la eternidad, puesto que la existencia temporal es un modo de existir acaecido, si así puede decirse, en una realidad, la del alma, que en cuanto recogida en la contemplación de la Inteligencia participa de la eternidad, que es de la esencia de esta última.

Por eso nos es dado concebir la eternidad. Cuando hablamos de ella somos testigos de algo que no nos es extraño (párrafo 7). Tanto que, si bien es verdad que estamos en el tiempo, para investigar la naturaleza de éste “hay que descender de la eternidad”, mediante el alma que comunica con ella y con el tiempo. De ahí que Plotino radique la consideración del tiempo en una consideración del alma antes que en la naturaleza sensible. De ésta dirá que está sometida al tiempo, pero lo está porque la ha engendrado el alma, y el tiempo es algo del alma. “Como el mundo se mueve en el alma —porque el universo sensible no tiene otro lugar que el alma—, se mueve también en el tiempo que pertenece al alma” (párrafo 11). Y poco más adelante, en el mismo párrafo, “no tomemos al tiempo fuera del alma, como tampoco a la eternidad fuera del ser”. El tiempo así concebido, presidiendo y sosteniendo la existencia del mundo sensible es “la vida del alma consistente en el movimiento por el cual pasa de un estado de vida a otro” por obra de lo que Plotino llama una “potencia agitada” de ella. “En lugar de la vida inteligible, otra vida que corresponde a esta potencia del alma, llamada vida por homonimia; en lugar del movimiento de la inteligencia (que no es propiamente un movimiento sino una actividad inmota) el movimiento de una parte del alma” (párrafo 11).

El tiempo es, pues, algo del alma, como “un alargamiento de ella” (párrafo 12), pero correspondiente a un estado o actividad que no es la eminentemente propia de ella, es decir, la pura contemplación de lo inteligible tal cual es, en la que “el tiempo es anonadado”. Está aquí la razón por la que el tiempo es lo que Platón dijo de él: imagen de la eternidad, pues es el remoto resplandor de ella que conserva el alma al decaer de la unión con la inteligencia en la cual participa de la eternidad precisamente.

De qué modo sea el tiempo esa imagen lo dice Plotino en el mismo pasaje del párrafo 11 que acabamos de citar: “en lugar de la identidad, la uniformidad y la permanencia, el cambio y la actividad siempre diferente; en lugar de la indivisibilidad y la unidad, la imagen de ésta que es la unidad de lo continuo; en lugar de la infinitud que es un todo, un progreso incesante al infinito; en lugar de lo que

es todo entero a la vez, un todo que debe llegar a ser parte por parte y que está siempre por venir". Este texto es la descripción del modo de ser de la realidad sensible, móvil, múltiple, sucesiva, en trance permanente de actualizar una potencialidad, a tal punto que cabría invocarlo para mostrar de qué modo lo sensible imita lo inteligible. ¿Por qué se aplica todo ello al tiempo? Porque todo ello le acontece a esa realidad en el tiempo; o más precisamente porque la temporalidad es su signo distintivo por excelencia. Lo sensible es esclavo del tiempo concebido por Plotino con cierta substancialidad. Por eso rechaza la definición aristotélica de él; el tiempo no es para Plotino la medida del movimiento; sólo "por accidente hace conocer la cantidad del movimiento"; "el tiempo no es la medida" sino lo medido, "medimos el tiempo" que "es por sí mismo lo que es". Hay, sí, para Plotino, un movimiento que engendra al tiempo, pero no es el de las cosas sensibles —"movimiento inanimado" como él lo llama—, sino el del alma, al que llama movimiento "espontáneo", por el cual, como ya lo recordamos, son engendradas, junto con el tiempo, las cosas sensibles.

En suma, el tiempo es el modo de ser del alma en ese decaimiento de su existencia causado en ella cuando declina la contemplación, que es su modo de ser propio y perfecto. Y ese modo de ser declinante, marcado con el sello de la caducidad, es impuesto por el tiempo a la realidad sensible. Por ello la naturaleza del tiempo según Plotino se hace en definitiva manifiesta cuando se considera lo que para él significa la elevación del alma en el proceso de recuperar su verdadero destino, esa capacidad que el alma tiene de redimirse por sí misma remontando el tiempo.

Caer en el tiempo es caer de la deificación que el hombre opera en sí mismo y por sí mismo mediante el recogimiento del alma en la Inteligencia y de ésta en la Unidad. Con este sentido es el tiempo, para Plotino, algo del alma, un estado, condición o modo de vida del alma. No se trata sólo de la conciencia que el hombre tenga de su temporalidad por medio del alma, análogamente a ese estar el tiempo en el alma que señala Aristóteles cuando observa que por ser el tiempo la medida del movimiento supone un sujeto que mide. Cabría decir que el alma "tiene la culpa" del tiempo. Y tiene, correlativamente, la aptitud de redimirse de él, de eternizarse, esto es, de deificarse.

De esta intrínseca relación del tiempo con el alma partirá San Agustín. Pero el término de su reflexión está en las antípodas de la concepción plotiniana. Por el camino de esta consideración del tiempo llegará San Agustín a mostrar que el tiempo es un signo de la condición propia de los seres creados los cuales sin la creación cons-

tante que es la providencia del Creador recaerían en la nada. La conciencia de la temporalidad por parte del alma es a un mismo tiempo la conciencia de un no ser —el no ser de todo lo que no es por sí, o sea de todo lo creado—, y la conciencia de la existencia de Aquel por Quien es lo que no tiene en sí la razón de su ser, ni la potestad de remontar por sí la declinación de que el tiempo es medida y testigo.

LA INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LOS CAPÍTULOS 1 AL 13 DEL LIBRO XI DE LAS CONFESIONES

Los capítulos 1 a 13 del libro XI de las Confesiones pueden considerarse como una introducción al tema del tiempo que ocupará los restantes, porque de lo expuesto allí resulta el motivo por el cual el tema adquiere la importancia que se le asigna en los demás del mismo libro, y porque en ellos se anticipa la modalidad fundamental de esta reflexión agustiniana consistente en plantear el problema del tiempo desde el punto de vista de la eternidad —en lo que San Agustín retoma el planteamiento de Plotino—, pero no considerándolo en sí mismo, abstractamente, sino como nota distintiva de la esencia divina —en lo que San Agustín trasciende el planteamiento plotinano—. Procura una inteligencia del tiempo a la luz de lo que Dios es porque el signo distintivo de todo lo creado, que tiene en Dios su causa y su razón, es la temporalidad.

Comienza preguntándose San Agustín bajo la forma retórica de preguntárselo a Dios si “siendo Suya la eternidad” es posible que Dios “vea en el tiempo” —sucesivamente—, el objeto de su relato, su propia vida “que se ejecuta en el tiempo”. La pregunta es la forma de aludir a la diferencia absoluta de los dos modos de existencia enunciados en ella: la existencia eterna de Dios y la existencia temporal —sucesiva— del hombre: ya dijimos al comienzo de estas páginas que el propósito de las Confesiones de San Agustín no es ciertamente el de informar a nadie de lo que ha sido su vida, sino el de alabar a Dios. “Lo he dicho y lo diré: por amor de Tu amor hago esto”. Y como de ningún modo puede conocerse con más verdad a Dios —en nuestra condición carnal y temporal—, que mediante Su Palabra, la alabanza consistirá en aplicarse por sobre todo a conocerla, y su más apremiante petición será la de la Gracia de entenderla “desde *el principio*, en el que hiciste el cielo y la tierra”. Sobre este versículo inicial de las Sagradas Escrituras (Génesis, 1, 1) punto de partida de la Revelación, se detendrá la meditación agustiniana en los tres últimos libros de las Confesiones.

La verdad que habita en lo interior del pensamiento —la cual no

es hebrea, ni latina, ni griega, ni bárbara—, y no Moisés, el autor del Génesis, da testimonio de que lo dicho por él con las palabras iniciales que se acaban de citar, es verdadero, de que “dice verdad”. La enseñanza de la verdad no consiste en una transmisión, es un estímulo que hace manifiesta la presencia de ella en el alma; la verdad misma es el maestro, el Maestro interior. El conocimiento verdadero es a un mismo tiempo una operación de Dios en nosotros y la prueba de Su existencia. La posibilidad de conocer con verdad, que San Agustín había afirmado contra el escepticismo, remitiéndose a la evidencia primaria de la propia existencia, sin cuyo reconocimiento es inconcebible el acto mismo de dudar³, no tiene para él otra explicación proporcionada que la docencia del maestro interior, la iluminación de Dios en el alma que conoce. “Cuando retornamos del error ciertamente volvemos conociendo; mas para que conozcamos El nos enseña, porque es Principio y nos habla” (Cap. 8). De este principio de interioridad, como se lo ha llamado, rector del pensamiento agustiniano desde que la lectura de los platónicos le abrió la perspectiva de la realidad inteligible, la concepción del tiempo es expresión de su sumo valor y trascendencia.

En el capítulo IV se hace aplicación inmediata de esta tesis. “De ahí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos porque mudan y cambian. . . Claman también que no se han hecho a sí mismos. . . : “no éramos antes de que existiéramos para poder hacernos a nosotros mismos”. Y la voz con que lo dicen es la misma evidencia. La evidencia de esta verdad primera es también la evidencia de que Dios existe; sin El no existiría el cielo ni la tierra— “Tú eres, Señor, quien los hiciste. . . ; porque Tú eres, ellos son”—, ni habría sido nuestra inteligencia capaz de alcanzar esta verdad.

Esta es al mismo tiempo, la primera referencia expresa a la contraposición de Eternidad y temporalidad. El cielo y la tierra claman que han sido hechos “porque mudan y cambian. . . En lo que existe sin haber sido hecho, no hay cosa alguna ahora que antes no la hubiera”. Lo que muda es hecho, la mutación es signo de creatureidad y prueba de la existencia de un Creador, pero prueba, también, de que la inmutabilidad es de la esencia del Creador. Este es el Ser en el cual no puede haber cosa alguna ahora que antes no la hubiera, porque en su esencial inmutabilidad no hay “ahora” distinto de un antes y un después. Dios es una eterna inmutabilidad, y todo lo que no tiene en sí mismo la razón de su ser está a tal punto pendiente en la existencia del acto creador de Dios que en comparación del ser de

³ *Contra académicos.*

Dios “no tiene ser”. El universo da testimonio de la existencia de Dios porque su mutabilidad, para la cual valen las expresiones “antes”, “después” y “ahora”, remite a un *principio* en el doble sentido de comienzo y razón de ser absolutos. Y este testimonio lo es también de que la esencia del ser de Dios se define por la nota de la eterna inmutabilidad, radicalmente contrapuesta al modo sucesivo y temporal de los seres creados.

Esta contraposición es destacada en los capítulos 5, 6, 7 y 8. Dios crea de la nada por la virtud de Su palabra: “Tú dijiste y las cosas fueron hechas y por Tu palabra las hiciste”. Pero la Suya no es como las palabras humanas, que suenan y pasan; es “una palabra eterna en el silencio”. “Nada hay en Tu Verbo que ceda o suceda porque es verdaderamente inmortal y eterno” a diferencia de las cosas que “no son lo que eran y son lo que no eran”. Y por fin, en el capítulo 8 la contraposición es de nuevo enunciada, pero aludiendo ahora, a la temporalidad como algo propio de lo creado, al mencionar su *duración*: “Todo lo que comienza a ser, entonces comienza y entonces acaba cuando en la Razón eterna, en la que nada empieza ni acaba, se conoce que debió comenzar o acabar”. Ya no se trata sólo de contraponer la inmutabilidad eterna del Creador a la existencia sucesiva de lo creado, sino también de señalar una relación de estos dos modos de existir; la duración, y por ende la temporalidad, es algo inscripto en el ser de cada cosa por el acto creador. Las cosas creadas duran en el tiempo; dicho lo mismo en otros términos, el tiempo es algo de la creación, y así como, no obstante la contraposición enunciada, y más aún, en virtud de ella, por las cosas creadas se manifiesta la existencia y la naturaleza del Creador, por ese algo de la creación que es el tiempo, se hace relativamente manifiesta la eternidad. El misterio del tiempo remite al más alto misterio de la eternidad, lo cual es lo contrario de tratar de superar una ignorancia refiriéndola a otra mayor. Con ser la eternidad más difícilmente inteligible para nosotros que el tiempo, confinados como estamos en un modo de conocer que necesita partir de la experiencia sensible, como la eternidad considerada en sí misma, es más cognoscible que el tiempo por la misma razón que lo es el Acto Puro comparado con todo aquello —que es todo lo creado— en cuya constitución intervenga la opacidad de la potencia, impenetrable para el conocimiento intelectual, el de la eternidad es el punto de vista desde el cual, en la medida de las humanas posibilidades, se ilumina la huida realidad del tiempo. Pero se iluminará —y esto es lo que destaca San Agustín en estos capítulos introductorios a su concepción del tiempo—, si la eternidad es considerada no en sí misma, como supuesta realidad subsistente, sino como una de las no-

tas definitorias de la esencia divina. Lo que Santo Tomás expresará diciendo que “la eternidad es la medida de un ser permanente” (*S. Teol.*, parte 1ª, Cuest. 10, art. 4). Esto es así porque la eternidad es el modo de existir de Dios, en Quien esencia y existencia se identifican, es decir, cuya esencia consiste en el puro acto de existir indefectiblemente. De la presencia de esta luz en nosotros dice San Agustín en el capítulo IX que le horroriza por su desemejanza respecto a ella, pero al mismo tiempo le enardece por la semejanza que a su respecto halla en él. En razón de esta semejanza logramos una cierta inteligencia del tiempo, y en razón de la desemejanza es tan oscura esa inteligencia. En el mundo sólo el hombre, por el alma, en la que habita la verdad eterna, posee esa semejanza que es cierta participación en la eternidad de Dios. Gracias a ella percibimos el tiempo. Y por lo mismo la inteligibilidad del tiempo supone una conciencia de la eternidad. Del alma humana, dice Santo Tomás en la *Suma Contra Gentiles* (Libro 2, cap. 68) que “es como un horizonte y confín de lo corpóreo y lo incorpóreo”, análogamente cabría decir que es posible en el alma la experiencia de ese confín de lo sucesivo y lo inmutable que es el *presente*. En la percepción del tiempo por el alma el presente es la imagen de la eternidad. Cuando se invierte la debida relación de los dos puntos de vista a que aludimos y se pretende juzgar de la eternidad en función del tiempo se pregunta “que hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra” (Cap. X). La pregunta no tiene sentido porque el “antes”, el “ahora” y el “después” no son del orden de la eternidad sino del tiempo. “Al revés del tiempo, que no puede existir todo en el presente”, “en la eternidad nada pasa, sino que todo es presente”. El pasado y el futuro transcurren creados por El que “es siempre presente”. “Vuestros años, Señor, son como un solo día”, dice San Pedro en su *Segunda Epistola* (3, 8), “y este día Vuestro —comenta San Agustín al término del capítulo XIII, el último de los introductorios a que estamos refiriéndonos—, no es repetido de modo que pueda llamársele cotidiano, sino un *hoy* que no cede el paso al *mañana* ni sucede al ayer. Tu *hoy* es la eternidad”.

La definición de Boecio, que da unidad orgánica a lo expresado por Plotino sobre la eternidad en el Cap. 7 de la *Enéada* VII, despliega y resume lo que estos pasajes de San Agustín dan a entender: “posesión eterna, perfecta y simultánea de una vida sin término”, ni de principio ni de fin (*Consolación de la filosofía*, 5, prosa 6). Queda dicho con ello que la inmutabilidad de Dios no es lo contrario de la mutabilidad de lo creado, sino un distinto —perfectísimo—, modo de ser en acto.

Recuérdese la diferencia aristotélica entre movimiento y acto,

entre acción transitiva y acción inmanente, entre, por ejemplo, construir y pensar. Comentando el pasaje respectivo del cap. 6 del libro IX de la *Metafísica* (20 a 35) explica Tricot que en el primer caso la acción cesa cuando se ha alcanzado el fin, mientras que el acto propiamente dicho está todo él en el agente; el fin es el ejercicio de la facultad que lo realiza. La vista halla su fin en la visión y lo mismo la vida y la contemplación. Esta forma de acción es la única capaz de perpetuarse porque es completa en cada uno de sus momentos y no cesa cuando el fin es logrado⁴. Con ser este acto más perfecto que el de la acción transitiva, cuando lo es de un ser en el que hay composición de acto y potencia es imperfecto comparado con el "Acto Puro". La actividad inmanente del alma está entre el movimiento de la realidad corporal y el Puro Acto de existir que es Dios; de ahí que su percepción de la temporalidad consista en una cierta concentración de lo sucesivo en virtud de la cual el tiempo, que es, como veremos, algo del movimiento, al ser también algo del alma, será en ella, la imagen de la eternidad que Platón intuyó. Y por serlo, esta percepción del tiempo comportará una conciencia de la inmortalidad personal.

EL TEMA DEL TIEMPO

Desde el Cap. XIV da a entender San Agustín que el tiempo es algo correlativo a la duración. *Pasadas* es el nombre del estado o condición de las cosas que han dejado de existir; *futuras* el nombre del estado o condición de las que aún no existen pero van a existir, esto es, de las que van a sobrevenir. El nombre de *presentes* sólo se les da a las que tienen existencia actual. Pero la movilidad propia de toda la realidad de la que tenemos experiencia —dándole a la expresión "movilidad" el sentido genérico que comprende a toda clase de transformación o modificación, desde el cambio de lugar hasta el acto en que consisten los dos extremos de toda existencia corporal, el de la generación y el de la corrupción—, hace que en rigor, no haya en ellas presentes. Las cosas mudables no tienen presente. *Presente* es uno de los nombres de la eternidad, esa existencia que persiste y consiste en una inmutable actualidad sin principio ni fin. La condición de presentes se la asignamos nosotros a las cosas mudables en el acto de conocer su movilidad. Cuando pasan ante nuestra percepción, o cuando percibimos que pasan, decimos que se nos hacen presentes. Por

⁴ Traducción francesa y comentario de la *Metafísica* de Aristóteles, pág. 501, Edición 1953.

donde comienza a verse aquello de que el tiempo está en el alma. La apretada definición de Santo Tomás en el artículo 4 de la cuestión 10; “el flujo del instante en cuanto deviene otro racionalmente, es el tiempo”, expresará esto destacando que el nudo del problema está en la noción del instante.

Las referencias a un “largo pasado” y un “largo futuro” en cuanto relativas a algo que no es, son impropias, como San Agustín lo observa, pero también lo es la que él emplea —como lo reconocerá enseguida—: “largo fue aquel presente”, pues lo propiamente presente está fuera de la duración. Por eso dice enseguida: “Si hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes... sólo ese momento es el que puede decirse presente, el cual vuela tan rápidamente del futuro al pasado que no se detiene ni un instante siquiera”. Podríamos decir del instante que es un simulacro temporal de la eternidad, del cual tenemos noción gracias al alma, o más precisamente, gracias al conocimiento —acto del alma—, de que en nada de lo que constituye el objeto de nuestra experiencia hay estabilidad o permanencia. Esto sólo es concebible desde el punto de vista de una noción de absoluta inmovilidad como nota de la perfección del ser. Es el punto de vista de la eternidad. Podemos adoptar este punto de vista, gracias a la posibilidad de obtener una cierta concentración aprehensiva del flujo del instante, superando este flujo de tal modo que esa creación continua, como se ha llamado expresiva aunque impropriamente a la existencia sucesiva de las cosas creadas, es obscuramente aprehendida en la inmovilidad del Creador. Pero esta aprehensión es, simultáneamente, aprehensión de la medida de la movilidad, conciencia del tiempo.

Vemos aquí lo que hay de relativamente propio en las expresiones “largo pasado” o “largo futuro”, no obstante su impropiedad absoluta. Son propias en cuanto relativas a la duración de la realidad sucesiva. O más precisamente, a la medida de esa duración, la que sólo puede obtenerse estando de algún modo fuera de ella y en virtud de alguna forma de existencia de las cosas pasadas o futuras que, en cuanto tales no existen. “Medimos los tiempos que pasan, cuando sintiéndolos los medimos”, lo que quiere decir que la percepción del tiempo, o más bien de la temporalidad, consiste o se identifica con el acto de medirlo. Lo percibido es la duración de un cambio: a esa duración es a lo que llama San Agustín medida del tiempo. Con lo cual no dice explícitamente aún lo que el tiempo es; sólo enuncia la comprobación de que el tiempo, así concebido, está en el alma. Sobre esto hemos de volver más adelante, pero digamos ahora que no quiere decir que el tiempo sea mera y pura subjetividad. El tiempo está en el

alma en cuanto medido, es decir, en cuanto conocido. En suma, la medida supone, como ya lo había observado Aristóteles, un sujeto cognoscente. Pero la medida de la mutación o movimiento considerado en sí mismo requiere que quien mide concentre de algún modo la mutación para *hacer presente* lo que aún no es o ya ha dejado de ser y el tránsito mismo de lo uno a lo otro. En este punto, repetimos, está el nudo del problema; en lo que llamamos el instante cuando referimos ese tránsito a la temporalidad en la que ocurre. Es un problema análogo al del movimiento; tropieza como éste con una parecida dificultad insuperable, porque no se trata de algo puramente actual sino de lo que Aristóteles, en su explicación del movimiento, llama un "acto imperfecto", cuando lo define como "el acto de lo que está en potencia, en cuanto está en potencia". Como para nosotros no es propiamente cognoscible sino lo actual, el tiempo de los movimientos, cambios o transformaciones, es tan obscuro y huidizo como el "acto imperfecto" en que éstos consisten. Lo que podría expresarse aplicando al instante la definición aristotélica del movimiento: el acto *en* el cual el futuro se transforma en pasado; es decir, el acto de lo que está en potencia (el futuro), en cuanto está en potencia. El instante en que esa potencia se actualiza (el presente), es también el instante en que deja de ser acto al dejar de ser pura y simplemente, convirtiéndose en pasado.

Y sin embargo el flujo de los instantes es medido por nosotros, dice San Agustín, es pues, objeto de conocimiento. Pero ¿dónde y cómo adquiere este flujo la actualidad que lo hace cognoscible? ¿dónde y cómo existen lo pasado y lo futuro? Porque "existen las cosas futuras y las pretéritas" (Cap. XVII).

El libro de las Confesiones que precede al que consideramos, está dedicado, a partir del capítulo VIII, al examen de esa misteriosa facultad del alma que es la memoria. El tema sobre el cual volverá San Agustín repetidamente (*De Trinitate*; *De musica*), tiene allí un desenvolvimiento que transpasa los límites de lo que concierne al problema del tiempo. Pero como sin duda alguna no es accidental que San Agustín se ocupe de la memoria inmediatamente antes que del tiempo, se ha de tener en cuenta su concepción de aquélla en su integridad, aunque prescindamos de seguirla en todos sus desenvolvimientos.

Puesto que San Agustín ha de servirse de las potencias del alma como de una escala para subir hasta el Creador (Cap. VIII) después de haber escrito, en el Cap. VI que "las cosas visibles no responden a quienes sólo les preguntan, sino a los que juzgan", nos dice que pasando más allá de lo sensible va a dar a "los anchos senos de la

memoria", donde "se encuentra a sí mismo". "Allí están todas las cosas que recuerdo haber experimentado o creído", de allí "salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas... de las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual *lo pienso como presente*". La memoria no es, pues, aquí para San Agustín, sólo la facultad de evocar y actualizar conocimientos adquiridos en el pasado. En la memoria hallamos nociones, reglas, principios y verdades sin pasado, que no entraron por los sentidos ni fueron aprendidas. Decir que estaban en la memoria quiere decir que estaban en el alma. La memoria es el espíritu mismo (Cap. XIV). Exaltando la magnitud de esta potencia espiritual dirá en el Cap. XVII "esto es el alma y esto soy yo mismo"... , "tanta es la virtud de la memoria, tanta es la virtud (o potencia) de la vida del hombre que vive para morir". El acto de pensar, el más alto de que es capaz el hombre y por el cual se define la especificidad de su naturaleza, se identifica, en cierto modo con el de recoger lo que está en la memoria como disperso. *Cogo* es respecto de *cogito*, lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factito*; de donde vino la palabra *cogitare*, dice San Agustín en el cap. XI; pero la inteligencia ha vindicado para sí esta palabra "de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitare* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera sino en el alma". Y por fin, última y suprema razón de todo lo demás, la memoria, concebida como conciencia de sí mismo, es para San Agustín "memoria Dei", conocimiento de Dios. Cabría decir que en este extremo, al que conduce necesariamente la actividad del pensamiento, el alma se trasciende, sale de sí misma, en cuanto adquiere conciencia de que Dios no es nuestra alma sino "el Señor de ella"; "todas las cosas se mudan mientras que Tú permaneces inmutable sobre todas las cosas" (Cap. XXV). "Reteníanme lejos de Ti aquellas cosas que si no estuviesen en Ti no serían". Este descubrimiento de Dios en la última profundidad de la memoria, al término de un penoso camino a través de todo lo que muda, y no tiene en sí mismo razón suficiente de su ser, es lo que le inspira, a esta altura de las Confesiones, la exclamación tantas veces repetida cuando se recuerda la aventura espiritual de San Agustín: "Tarde te amé, Hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé" (Cap. XXVII).

Retengamos de lo que antecede, para retomar el tema del tiempo, que la vida del hombre y la existencia de todas las cosas conocidas por él, salvo Quien es principio y razón de él y de ellas, es mutación incontenible, multiplicidad sucesiva; el hombre hace de su vida un proyecto, un plan de futuro, si bien con la conciencia de que va hacia

la muerte. La memoria le subtrae en cierto sentido a esa fugacidad, anticipando el futuro con la expectación de él y la proyección de la existencia hacia él (o existencia proyectada para el futuro) y reviviendo el pasado mediante el recuerdo; en suma, haciendo presente el futuro y el pasado, o bien, haciendo presente *con* el futuro y el pasado. El hombre no vive, pues, *para la muerte*; vive con la conciencia de ella, pero eso mismo es el indicio de que hay algo en él por donde la supera, algo que no muere, a lo cual el tiempo no corroe y desde donde percibimos la móvil y declinante duración de toda la naturaleza. Esto es lo que da sentido y valor trascendente al proyecto de nuestro futuro; no es sólo el proyecto de la existencia temporal; es eso, sin duda, pero en vista de una existencia eterna; es, si puede decirse, el plan de un tránsito, que cabe en un instante.

“Dondequiera que (las cosas futuras o pretéritas) estén no son allí futuras o pretéritas sino presentes” (Cap. XVIII). Lo pasado es presente en el recuerdo y el futuro lo es en la expectación y la premeditación de él. Importa distinguir uno y otro modo de existir en nosotros el futuro porque la primera tiene una universalidad de que carece la segunda. Puede sobrevenir lo impremeditado o imprevisto, pero lo cierto es que hay un futuro, que lo actual viene de un modo de ser en potencia, que es el ser futuro. Lo actual tiene un “después”. A la existencia de ese “después” en nuestra conciencia, la considera San Agustín como una forma de memoria a la que llama expectación y que comprende a lo premeditado y a lo imprevisto.

En suma, puesto que “no se puede ver (o conocer) sino lo que es” y sólo *es* el presente (Cap. XVIII, 24), el conocimiento del tiempo, que comporta referencia a un futuro y un pasado, ha de ser conocimiento de una cierta presencia de ambos. Lo propio será, pues, “decir que los tiempos son tres, presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras”, lo cual “existe de algún modo en el alma”, “el presente de las cosas pasadas es el recuerdo, el presente de las presentes en la visión de ellas y el presente de las futuras es la expectación” (Cap. XX, 26). Estos tres modos de presencia se dan en la memoria y gracias a ella. Porque en las tres interviene el recuerdo y no por mera extensión arbitraria del sentido propio de la palabra, llama San Agustín “memoria” a la facultad del alma que las hace presentes, y aún al alma misma. Interviene el recuerdo porque en los tres casos se trata de cierta actualización y concentración de lo sucesivo. Respecto a lo pasado ello es obvio; respecto al presente, bástenos recordar que absolutamente hablando las cosas móviles y cambiantes no tienen presente, se lo asigna nuestra percepción de su movilidad con la noción del “instante”, y respecto a las

futuras también interviene el recuerdo, pues el futuro no es concebible sino en función del pasado, como algo del movimiento que transcurre hacia el pasado. Esto quiere decir que el único presente de nuestra existencia temporal está paradójicamente constituido con lo que no es presente. La percepción de la existencia es ante todo, la percepción de su transcurso, la conciencia de que pasa, de que es sucesiva. Las cosas existentes, —y nosotros mismos entre ellas—, duran, mas no en la identidad. Su duración es una especie de consistencia sucesiva.

Pero si bien San Agustín al poner aquí el acento en la inactualidad de las cosas existentes, lo pone en la deficiencia de su ser, porque trata del tiempo que, en cuanto medida del movimiento, es la medida de dicha deficiencia, esa existencia tiene de todos modos una consistencia en la que es preciso reparar para que no nos escape el último e íntegro sentido del pensamiento agustiniano, para el cual no hay, ciertamente, una “duración pura”. La duración lo es de algo que dura. Las cosas que duran son imperfectas, y son sólo relativamente, pero son. Porque son tenemos conocimiento de ellas. Ese presente que no tienen consideradas en sí mismas, sino en cuanto conocidas por la inteligencia, en cuanto presentes en el alma, no es una creación del alma, sino una *presencia* en ella que da testimonio de la existencia objetiva de lo conocido. No tener presente, es cosa bien distinta de no ser, pura y simplemente; es sólo no ser eterno. Por lo mismo el tiempo es siempre la medida de un movimiento determinado, del movimiento de algo que subsiste en la movilidad. Fuera de esa existencia concreta, que consiste en ser la particular medida de cada movimiento, el tiempo es una abstracción. Y precisamente, el acto de medir esa medida, —que eso es la percepción del tiempo— es lo contrario de proyectar sobre lo conocido algo del sujeto cognoscente, una forma a priori, y concebir lo conocido en ella, mediante ella y según ella; es la aprehensión del ser en la experiencia del devenir, o más concretamente, cierta aprehensión de un ser que deviene. El presente, que en cuanto parte del tiempo, sólo existe en el alma, es, sí, la presencia actual de una existencia sucesiva, pero que sería inconcebible si no fuese existencia de lo que de algún modo mantiene una identidad, es sujeto de la mutación. Por esa relativa inmutabilidad, —inmutabilidad en cuanto a la esencia—, los seres creados dan testimonio de su Creador, son imágenes suyas, así como su modo de existir, comprendido bajo el común denominador del tiempo, es imagen del acto de existir de Dios, que es Dios mismo, a Quien Platón llama en su definición del tiempo, “Inmóvil eternidad”.

En los capítulos a que estamos refiriéndonos (XX y XXI) el ob-

jeto de las reflexiones de San Agustín es, como quedó dicho, no precisamente el tiempo en cuanto es una medida, sino la medida de él, con lo cual destaca que ese objeto es el acto del alma en que consiste tal medida al percibir una duración. Vale decir, que el tiempo es percibido en el acto de medirlo, y es a través de la consideración de este acto, y no en sí mismo, que es objeto de la reflexión agustiniana. Sin duda que la observación de ser la percepción del tiempo percepción de una medida, comporta una fundamental coincidencia con la definición aristotélica: medida del movimiento según el antes y el después. Pero si bien esta referencia es no sólo ilustrativa sino necesaria para aprehender todo el sentido del pensamiento de San Agustín en este punto, lo que tiene de eminentemente propio no es la directa consideración del tiempo en cuanto medida, sino en cuanto medido. La temporalidad de la existencia es algo que no se explica con la definición aristotélica. Eso no lo puede explicar sino quien existe temporalmente y tiene conciencia de ese modo de existir.

El tiempo es medido en el alma porque tiene en ella una existencia susceptible de medición análoga a la medición del espacio; porque en cierto modo el tiempo tiene en el alma una existencia *estable*. Por eso dice San Agustín que “medimos el tiempo en algún espacio” (Cap. XXI, 27 y XXIII, 30). Acabamos de detenernos en la posibilidad de ello debido a una síntesis de lo sucesivo, a una como detención del movimiento mediante la persistencia de lo que pasa en el recuerdo y a una preexistente persistencia de lo que va a pasar en la expectación. Esta percepción que da existencia a lo que aún no lo tiene y a lo que ha dejado de tenerla hace *presente*, dijimos, con lo que no lo es. Pero si a esta altura repetimos lo ya dicho, es porque ahora podemos agregar a este respecto que un tal *presente* es el único presente de nuestra existencia temporal. Y es, por lo mismo la conciencia de nuestra participación en lo intemporal, una conciencia de la inmortalidad personal. Está fuera de los límites de este estudio la consideración de la temporalidad propia de las sustancias espirituales o eviternidad, pero hacemos, sin embargo, mención de ella porque para desentrañar el sentido de la existencia del tiempo en el alma, quizás pueda ser un camino considerar que en la memoria lo temporal se hace eviterno.

A punto de llegar a la definición de lo que es el tiempo en la conciencia, San Agustín dedica los capítulos XXIII y XXIV a refutar las tesis de que el tiempo sea el movimiento de los astros o, en general, el de los cuerpos. En los dos casos se confunde lo que es sólo un modo, —la cantidad de duración—, de ese movimiento, con el movimiento mismo. Ello trae como consecuencia una volatilización del tiempo y

un escamoteo de su problema. Por lo demás, respecto a lo primero pregunta San Agustín, si no habría tiempo en la hipótesis de que los astros se detuvieran en su curso, pero otros cuerpos continuaran moviéndose, ¿cuál sería la medida de este movimiento? Y respecto a lo segundo observa que con el tiempo o en él también medimos la quietud de los cuerpos. Es verdad que la medimos refiriéndonos a algún movimiento; pero no considerado en sí mismo y en cuanto tal, sino a ese algo de él que es su duración. La regularidad del movimiento de los astros, en razón de la cual recurrimos convencionalmente a él para constituir las unidades de medida que son los años, los días y las horas, es la regularidad de *su duración*. Observa Santo Tomás que mientras el movimiento sólo corresponde a su propio móvil, el tiempo corresponde a todos los seres de la naturaleza, y que lo rápido y lo lento, aplicables al movimiento, no tienen sentido respecto al tiempo. La precisión de Aristóteles al decir en su definición que lo medido por el tiempo es el movimiento *según el antes y el después*, relaciona al tiempo con el movimiento mediante su radical distinción. Si abstraemos del movimiento al antes y al después, subsiste su esencial realidad. Porque el antes y el después son de otro orden que el movimiento, si bien hay siempre en él un antes y un después. Son del orden de la medida, y por ello comportan referencia a un sujeto que mide. Pero con la singularidad de medir una inestabilidad. Por eso los dos extremos según los cuales esa inestabilidad, paso o transcurso son medidos, aluden a una condición inactual de lo medido, a cuando aún no era, —a lo que será después—, y a cuando ya no es, —o lo que era antes—. Pero a su vez ello requiere cierta actualidad del antes y el después, porque de lo contrario se trataría de un puro no ser a cuyo respecto no tiene sentido el acto de medir. Es la actualidad que tienen en el alma donde mediante una preexistencia “después” y una subsistencia “antes”, la mentalidad es recogida en una permanencia, es hecha presente.

La refutación de San Agustín a la tesis que identifica al tiempo con el movimiento de los astros o, en general, con el de los cuerpos, —“ningún cuerpo se puede mover si no es en el tiempo” (Cap. XXIV, 31)—, deja en pie la pregunta sobre el ser del tiempo a que todo el libro XI trata de responder. Pero a esta altura lo expresa en forma que a la vez comporta la aceptación de la definición aristotélica, —en lo cual se aparta de Plotino—, y pone de manifiesto en qué dirección el propósito de San Agustín trasciende los límites de la explicación del Estagirita: “lo que yo deseo saber es la virtud o naturaleza del tiempo con el que medimos el movimiento de los cuerpos” (Cap. XXIII, 30), es decir, cómo y dónde lo medimos, en qué consiste el

acto de medirlo. Y le hace, por fin, anticipar su conclusión a lo que dedicará los capítulos XXVII y XXVIII: “el tiempo es una cierta extensión o distensión” (*tempus quandam esse distentionem*) Cap. XXIII, 30 in fine).

Con esta conclusión vuelve a considerar el tiempo en función de cierto espacio (Cap. XXI), como una extensión en la cual transcurre el movimiento. “¿Qué es lo que medimos sino el tiempo en algún espacio?... ¿en qué espacio medimos el tiempo?” (27). Si bien el tiempo no se identifica con el movimiento es, sin duda, algo de él. Y como el movimiento a la vez típico y elemental, el que es objeto de más clara y directa percepción es el movimiento local, susceptible de ser medido en y por la extensión del espacio recorrido por un cuerpo, se comprende que tratándose de la medida del tiempo, que lo es, a su vez, del movimiento, se lo considere analógicamente como una cierta extensión. Pero la extensión recorrida por un movimiento de traslación no es del movimiento sino del espacio. Del movimiento es la duración. Y el tiempo es la medida de esa duración. San Agustín dice de él que es una cierta extensión porque es algo en lo cual se inscribe la duración del movimiento, como la extensión en el espacio. ¿Dónde y en qué consiste esta inscripción en la que, como a una extensión inscrita en el espacio, medimos la duración de un movimiento? Explicando el pasaje en que dice Santo Tomás que el tiempo no es una medida abstracta sino inmanente a las cosas medidas (*In IV Phys.*, l. 23), dice Sertillanges que nada del movimiento tiene existencia positiva fuera de nosotros, salvo el móvil⁵. Y lo que hay de él en nosotros es su medida, a la que llamamos tiempo.

En los capítulos XXVII y XXVIII, San Agustín retoma, sintetiza y ahonda todo lo precedente haciendo resaltar la función de la memoria en la percepción del tiempo para ilustrar el sentido de lo que dirá al comienzo del primero⁶. “El tiempo no es más que una extensión; pero ¿de qué? No lo sé y maravilla será si no es de la misma alma”. ¿Es la definición agustiniana del tiempo, —“*distentio animae*”? Como tal se lo cita con frecuencia, y sin embargo, nos parece dudoso que quepa atribuirle ese carácter, tanto como es indudable que tomada aisladamente no da a entender la totalidad de su sentido y hasta expone a una interpretación impropia de él. Recuérdesse, por de pronto, que San Agustín está considerando nuestra percepción del tiempo con motivo de la medida de él. Del tiempo considerado en sí mismo habrá

⁵ A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, pág. 45.

⁶ En la traducción de P. Vega este pasaje forma parte del cap. 26, no así en la del P. Mier, fundada en la del P. Ceballos, ni en la francesa de Labriolle.

reconocido que es medida del movimiento. El problema que especialmente afronta a su respecto es el de saber cómo podemos medir esa medida que dice referencia a un antes y un después, a un transcurso, a un flujo, a un paso. Cuando se habla de un “espacio de tiempo”, se alude a la concreta duración de un determinado movimiento, recurriendo a la denominación de la medida espacial del movimiento de traslación. Espacio significa en este caso extensión espacial. La expresión es reveladora de la necesidad de remitirse a una cierta extensión cuando se trata de medir lo que está comprendido entre dos puntos, es decir, lo que se extiende entre ellos. Esto nos es inmediatamente comprensible si lo que se extiende es algo estáticamente comprendido entre ellos, algo que en cuanto realidad extensa, está ahí, tiene estabilidad. Su extensión estática se inscribe en un espacio que como tal permanece y por ello no opone, desde este punto de vista, dificultades a su medición. Pero, ¿cómo puede medirse lo que pasa, o mejor dicho, el paso de lo que transcurre? Ese paso no tiene propiamente una extensión, porque no se trata de algo establemente extenso; ese paso dura, dura un cierto tiempo. El tiempo es su medida, en cuanto es la cantidad de su duración. Pero como toda medida debe comportar una aprehensión de lo medido, una inscripción de él en algo, como la de la extensión recorrida en el espacio por el móvil cuando se trata de medir la longitud de un movimiento de traslación local. Y como toda medida requiere una similitud con lo medido, el tiempo, medida de lo que pasa, también pasa; la duración no inscribe su cantidad en el tiempo como la extensión en el espacio; cabría más bien decir del tiempo que es testigo de la duración en el sentido de que esté *presente* a lo largo de ella, mientras el movimiento de que se trata dura. En ser un “presente que dura”⁷ está el misterio del tiempo. A esta presencia se refiere San Agustín cuando dice que el alma mide el tiempo en una extensión que no es otra cosa que ella misma. El tiempo no es, pues, pura y simplemente una extensión o distensión del alma; gracias a esa capacidad de distensión que tiene el alma, explicada por San Agustín al tratar de la memoria y explicada de nuevo en estos capítulos finales, repitiendo a veces, casi literalmente lo dicho en los anteriores —como él mismo lo reconoce en el cap. XXVII—, percibimos el tiempo, aprehendemos su testimonio respecto a la duración de todo movimiento. Por donde venimos, en suma, a ser nosotros mismos, testigos del tiempo, modo éste de decir que por el extremo superior de nuestro ser, que es el espíritu, estamos fuera de él. Pero,

⁷ CHAIX RUY, “La perception du temps chez S. Augustin”, *Cahier de la nouvelle journée*, núm. 17, 1930, pág. 92.

entiéndase bien, no de toda temporalidad, porque la existencia del alma humana es también sucesiva, hay también en ella un antes y un después, sino de la temporalidad corrosiva de la realidad corporal y corruptible. La percepción por el alma del movimiento y de lo sucesivo es una persistencia de lo fluyente en la memoria. Esto es la distensión del alma, que dice San Agustín, consistente en la facultad de proyectarse hacia el futuro y el pasado. Pero si bien la palabra distensión da a entender esa suerte de adecuación del alma al modo sucesivo de existir que es propio de la realidad móvil y corruptible, lo que San Agustín da también a entender con ella es la capacidad de abrazar lo sucesivo, de recogerlo y hacerlo en cierto sentido simultáneo.

“En tí, alma mía, mido los tiempos... La afección que en tí producen las cosas que pasan, —y que aún cuando hayan pasado permanecen—, es lo que yo mido de presente” (Cap. XXVII, 36). ¿Cómo se consume el futuro que aún no existe y cómo crece el pretérito que ya no es, sino porque “el alma espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda”? (Cap. XXVIII, 37). La experiencia de la recitación de un cántico sabido de memoria lo hace manifiesto: “Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él, mas una vez comenzada, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción (o de esta acción vital) en mi memoria por lo ya dicho, y en la expectación por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito... hasta que se consume toda la expectación”. “Y lo que sucede con el canto entero acontece con... cada una de sus sílabas; y... con la vida total del hombre de la que forman parte cada una de las acciones del mismo; y... con la vida de la humanidad, de la que son parte las vidas de todos los hombres”.

La conciencia del tiempo o temporalidad propia de todas las cosas de la naturaleza, de la que nosotros mismos, sujetos de esa conciencia, formamos parte, es la comprobación de un estado o condición de la realidad sucesiva y múltiple, que de por sí tiende a la dispersión y la regresión. Pero dicha conciencia es posible por la virtud del alma de concentrar en sí, futuro, presente y pasado. La coexistencia en ella de la espera, la atención y el recuerdo es una simultaneidad por donde la existencia del alma tiene, quizás, más clara, —no obstante ser remota—, analogía con la existencia divina. Tanto que evoca la “posesión... simultánea de una vida...” de la clásica definición de la eternidad dada por Boecio y acogida por Santo Tomás.

Por otra parte, hemos repetido en el transcurso de estas notas que, en rigor, el presente no existe en una existencia sucesiva, como es la de

todos los seres de la naturaleza. Por consiguiente, la atención a que San Agustín alude como memoria del presente, tiene dos faces: una es precisamente la conciencia de que en nuestra actual condición temporal no hay presente; por la atención presenciamos la universal inestabilidad de todas las cosas, la deficiencia o insuficiencia radical de su ser, que lo es también del nuestro. Desde este punto de vista el presente de la atención es un espectro de presente. Pero está la otra faz, aquella por donde aprehende que esa existencia sucesiva no es un puro devenir, sino la condición de la naturaleza creada. El modo de ser aprehendido en la percepción del tránsito del futuro al pasado a que están sometidas todas las cosas de la naturaleza, da testimonio de que esas cosas son. Y la percepción de ello en el acto de la atención da también testimonio de una virtud o capacidad del alma, —el “animus” de San Agustín, parte superior del alma, “summus gradus animae”, pues, “anima” es en su terminología, el principio que ejerce la función vital⁸—, que de algún modo trasciende esa mutabilidad regresiva, ese “envejecimiento” a que todo en la naturaleza, nosotros incluídos, está condenado; de que por el alma, —y no sólo el alma en él, porque somos unidad esencial de cuerpo y alma—, el hombre tiende a una estabilidad, a la estabilidad de una duración, es decir, de un modo de existir esencialmente distinto de la absoluta permanencia del ser de Dios, cuya medida, según la recordada expresión de Santo Tomás, es la eternidad; pero a una duración perfecta, sin envejecimiento ni dispersión, en que la humana existencia sea rescatada del tiempo. En el fondo de la conciencia de la duración sucesiva y declinante se vislumbra la estabilidad de una perduración.

Desde la atención del presente el alma vé y en cierto modo domina las dos vertientes de la existencia: la regresiva, en la que se consume haciéndose pasado, y la del futuro, esa potencialidad de donde proviene lo que va a ser. Es la conciencia del antes y el después, pero también de que está destinado a dejar de ser como el *ahora* de este instante. Porque “después” da a entender un futuro, al aludir a *cuando* adquirirá existencia actual la potencia a que aludimos; pero también da a entender la imperfección de esta esperada actualidad, condenada a pasar, a no ser sino el acto por el que lo futuro se hace pasado. El tema del envejecimiento de todas las cosas es una constante del pensamiento agustiniano⁹. En toda especie de vida destacará siempre que es una muerte lenta. “Ese árbol no se despoja nunca de su verde manto; pero mira el suelo, marchas sobre una alfombra de hojas muertas” (2ª Enarr.

⁸ LE BLOND, *Les conversions de Saint Augustin*, pág. 181 y los textos allí citados.

⁹ Conf. M. PONTET, *L'exégèse de S. Augustin*, pág. 312 y siguientes.

sobre la 2ª parte del Salmo CI). Sin embargo, ahí está la potencial riqueza del futuro; mientras cada uno de los seres de la naturaleza es consumido por el tiempo, en la totalidad de ella, a todo lo largo del tiempo transcurrido desde la creación, hay para San Agustín una evolución progresiva. Su doctrina de las razones seminales es la formal expresión de esta tesis relativa a la virtualidad del acto creador de Dios (Conf. *De Genesi ad litteram*, libro IV a VI) ¹⁰. Es verdad que también cabe pensar al mundo como eterno. Pero esta posibilidad racional no fue concebida por San Agustín. La revelación le enseña que el mundo y el tiempo han tenido un comienzo, —creación y temporalidad son nociones correlativas (Cap. XXX, 40)—, y todo su empeño está puesto en levantar frente a la concepción antigua de esa eternidad bajo la forma de los ciclos o del retorno eterno, la razonabilidad de la idea de creación, tan radicalmente ajena a aquel pensamiento ¹¹. Considerada en sí misma la transitoriedad de todas las cosas no constituye, ciertamente, una evolución progresiva. La inexorable progresión es su anonadamiento. Así ocurre también con la vida de cada hombre y con la de la humanidad. La experiencia del tiempo es experiencia del modo de existir de lo que no tiene en sí la razón de su ser. Pero por lo mismo remite a la existencia del que pura, simple y absolutamente Es, —“Yo Soy el que Es”—. Y marca, también absolutamente, la distinción de los dos modos de ser. Si se prescinde de esta dependencia el tiempo sería absurdamente la medida de la nada. Pero lo absurdo para San Agustín es concebir la existencia del mundo, y la nuestra en él, fuera de dicha dependencia. En ello está el sentido de la existencia temporal que en sí misma y por sí misma no lo tiene. Mientras el tiempo consume a todas las cosas de la naturaleza, en el tiempo se consuma una finalidad de todas y cada una de ellas inscripta en su ser por Dios en el acto de crearlas. Cuál sea determinadamente en cada caso esa finalidad es un conocimiento que excede la capacidad natural de la razón humana; es el secreto de Dios del cual sólo sabemos lo que por Su revelación haya querido manifestarnos. Pero que en la transitoriedad que corroe a todas las cosas se cumple la voluntad creadora de Dios, —esta voluntad y no la pura evolución de lo que tiene en ella su causa y su razón, es la que tiene virtud creadora—, lo sabe la

¹⁰ DORLODOT, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, págs. 100 y 167.

¹¹ Creemos que el valor, el sentido y la trascendencia del pensamiento de San Agustín no pueden apreciarse debidamente si se prescinde de lo que podría llamarse su excepcional papel histórico. Lo cual no quiere decir que ese valor sea eminentemente circunstancial. Es que en él se consuma la conversión cristiana de la inteligencia que hizo posible la intrepidez de Santo Tomás en la comprensión y asimilación del pensamiento antiguo. Gilson define a la filosofía agustiniana como una “metafísica de la conversión”, ¿no sería legítimo llamarla, así mismo, una conversión de la metafísica?

razón natural librada a sí misma. Y lo sabe precisamente al término de la reflexión sobre el tiempo, cuando al cerrarse sobre sí misma concluye manifestándole a San Agustín la razonabilidad que de la explicación del modo temporal de ser, proyectado hacia el pasado como hacia el abismo del anonadamiento, y hacia el futuro como hacia un tesoro de posibilidad, da la creación de la nada. Porque es de la nada tiende de por sí a la nada. Porque es creación de Dios tiene una inescrutable plenitud de sentido.

Esto vale también respecto a la vida del hombre y a la de la humanidad. El lugar jerárquico del hombre en este mundo es singularísimo, pero sobre su singularidad está la comunidad de origen. El designio divino que preside todo lo creado, preside también cada vida individual y esa totalidad de ellas, desde el origen hasta el fin de los tiempos, que es la historia. Ser criatura de Dios es ser *porque, como y mientras* Dios quiere. La creatureidad comporta esa dependencia esencial y existencial, tanto desde el punto de vista de lo que es, —o más bien, de lo que no es—, el ser creado, cuanto desde el punto de vista del ser de Dios, —El que Es—. Pero hay un aspecto del “como” y el “mientras” quiere Dios que el hombre sea, del cual éste tiene conciencia en la conciencia del tiempo. Como la de todo ser vivo de este mundo la vida del hombre es una muerte lenta; sólo que él sabe que muere, y ésta es, por de pronto, una de las notas de su singularidad. Hemos visto cómo se destaca en la reflexión sobre el tiempo. La presencia o actualidad del futuro en el alma, en la forma que San Agustín explica, coexistente con la presencia o actualidad del pasado en el recuerdo, pone a la existencia temporal bajo una luz que nos descubre no sólo su consistencia subyacente —lo que hay de esencial subsistencia en la fugacidad de nuestra existencia—, sino lo que podríamos llamar su vertiente ascensional, la perspectiva de una subsistencia trans-temporal, en una palabra, la inmortalidad.

Esto respecto al “mientras” que decíamos. En cuanto al “como” la percepción del tiempo o conciencia de la condición temporal, revela otra nota definitoria de la singularidad del hombre entre los seres creados de este mundo: la de su libertad. De ahí la ambivalencia del tiempo en la historia¹², porque son por igual designios de Dios el destino final de la humanidad, cuando “no habrá más tiempo” (Apocalipsis, 10, 5 y 6) y que el hombre sea libre en la prosecución de su destino. En la aprehensión del flujo del instante, que es la percepción del tiempo por el alma, hay también, para ésta una experiencia concreta de su libertad; el tiempo le aparece como oportunidad de salvación y domi-

¹² MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*.

nio de la libertad ¹³, porque en él la vida se le presenta como posible según dos modos típicos y extremos: el de la distracción dispersiva, que consiste en querer “matar el tiempo”, *olvidándose* de que pasa, —y de lo que recónditamente nos pasa— esto es, pasándolo sin el testimonio de la conciencia, sin memoria, sin densidad, livianamente, para que vuele, de modo que el futuro sea cuanto antes pasado y el olvido sepulte a uno y otro en el vértigo de la nada; y el de la concentración reflexiva y unificante, en el que la conciencia de la temporalidad es por fin conciencia de la estabilidad de un extremo de nosotros mismos por el cual, precisamente, somos capaces de percibir el tiempo y de ser testigos de él; en el que todo lo contrario de volar, el tiempo parece detenerse, recogiendo en un presente intenso la memoria del pasado y la expectación del futuro para que nada se pierda de lo uno ni de lo otro y la existencia adquiera esa máxima densidad espiritual en la que la espera ciega de un “después” ignoto se convierta en *esperanza*.

En este punto la reflexión racional de San Agustín es ya intelección de la fe. De la fe por la cual su razón fue movida a considerar el sentido de la existencia temporal hasta comprobar que no lo tiene en sí misma, sino en un destino eterno. La Revelación le enseña que hay un rescate o redención de nuestros días, es decir, de nuestra temporalidad ¹⁴. Las palabras de San Pablo en la Segunda Epístola a los Corintios: “mientras que el hombre exterior se corrompe en nosotros, el hombre interior se renueva día a día” (IV, 16) son comentadas por San Agustín con el resplandor de una frase: “Ved, dice San Pablo, Adán envejece en nosotros, pero Cristo nos renueva”. El misterio de la Encarnación del Verbo es el de la presencia de la Eternidad en el tiempo, y es el misterio de que el tiempo sea hecho semilla de eternidad. “Oh, Verbo, más antiguo que los tiempos, por Quien han sido hechos los tiempos, pero nacido, sin embargo, en el tiempo. El, que es la vida eterna, para suscitar seres temporales y hacer con ellos (o de ellos) seres eternos” (*vocans temporales, faciens aeternos*) (Enarr. 2ª sobre la 2ª parte del Salmo CI).

Es así como las reflexiones sobre el tiempo que hemos venido considerando son coronadas por la elevación del Cap. XXIX en la que San Agustín a la vez que ciñe con extremo rigor y ardua concisión las conclusiones de todo lo precedente, penetra a favor de ellas en las profundidades de la vida espiritual y recoge allí un sentido sobrenatural de la condición humana que el tema del tiempo ilumina desde sus dos

¹³ GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, págs. 191 y 360; LE BLOND, *Les conversions de S. Augustin*, pág. 248.

¹⁴ E. GILSON, *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*, Ed. 1947.

extremos: el de la filiación divina en que consiste la máxima y verdadera dignidad del hombre, y el de la creatureidad, el de la nada de que el hombre fue creado, por lo cual no puede, de por sí, tender sino hacia ella ¹⁵.

“Pero como Tu misericordia es mejor que la vida y mi vida es dispersión, Tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del hombre, que es mediador entre Tú y nosotros (en mucha y por muchas cosas) múltiples; para que por El aprenda en qué estoy aprehendido, y sea rescatado de mis antiguos días, siguiendo al Uno y olvidando el pasado. No voy, pues, hacia las cosas que han de venir y pasar, sino a las que son desde antes; no disperso, sino dilatado, no por disipación sino por acrecentamiento, como tras el premio de la vocación suprema, donde oiga la voz de Tu alabanza y contemple Tu deleite, ni venidero ni pasajero. Pero entre tanto mis años pasan en gemidos. Y tú, consuelo mío, Señor, eres mi padre eterno; mientras yo me he deshecho contra el tiempo, cuyo orden ignoro y mis pensamientos se destrozan en tumultuosas mudanzas, oh, íntima entraña de mi alma, hasta que en Ti concluya purgado y clarificado por el fuego de Tu amor”.

TOMÁS D. CASARES

¹⁵ La traducción que insertamos aquí, hecha a nuestro pedido por la amistad de Carlos Sáenz, es de una impresionante fidelidad; mientras se ciñe al texto con un rigor literal insuperable, transmite intacta la profundidad del pensamiento, la riqueza del estilo y el ímpetu sobrenatural que lo transpasa.

EL METODO FISICO-MATEMATICO COMO PARADIGMA

“— *Es una idea de gran alcance.*
— *Nuestras ideas deben ser tan amplias como la Naturaleza misma, si aspiran a interpretarla*”.

(A. CONAN DOYLE, *A study in scarlet*).

Es casi un lugar común tomar el método propio de la físico-matemática y presentarlo como modelo científico al cual debe tender, en la medida de sus fuerzas pero imprescindiblemente, todo otro método, incluso el biológico y aun el psicológico. El indudable éxito que ha tenido y tiene la aplicación de la matemática a los fenómenos físicos de la más variada índole, hace no sea exagerado afirmar que la ciencia en general —y la física en particular— nunca habría alcanzado el desarrollo que hoy maravilla, sin la consideración decididamente cuantitativa de los sucesos que le son específicos. De la matemática bien puede decirse lo que el poeta de la hija del Deseo y de la Fama:

*“Una doncella vi, desde la planta
del pie hasta la cabeza así adornada
que el verla admira y el oirla encanta”.*

Pasando luego de la admiración a la afirmación:

*“Esta fue la ocasión y el instrumento
en todo y parte de que el mundo viese
no siete maravillas sino ciento”.¹*

Y no sin razón, puesto que dicho método se ha constituido, tanto de facto como de jure, en el método preciso, riguroso y claro de aproximarse a los fenómenos físicos. Mas no siendo ahora nuestra intención referirnos a una constatación de hecho —tarea sencilla, por otra parte— sino intentar alcanzar las razones profundas de tanta precisión y rigurosidad, así como las limitaciones que se hacen de más en

¹ M. DE CERVANTES, *Viaje del Parnaso*, c. VI.

· más definidas en cuanto nos apartamos de la pura física, dejaremos los ejemplos de lado en pro de una argumentación específica.

ALCANCES DEL METODO

La físico-matemática surge de la aplicación, hasta donde lo sufre el ser material, del formalismo propio de la matemática a los procesos físicos, naturales. En otras palabras, que la físico-matemática aparecerá como una verdadera *scientia media*, donde la matemática juega el papel formal y la física el material². Y la facilidad con que se estructura esta peculiar ciencia proviene tanto en razón del orden de ocurrencia de los accidentes: cantidad, cualidad, pasiones y movimiento —y por donde la tal cantidad puede entenderse en la substancia antes de toda consideración intelectual de los demás accidentes— cuanto por el carácter más abstracto y simple de la matemática con relación a la física, y que la hace de sí misma aplicable a los fenómenos materiales³. Carácter abstracto que la sitúa claramente en un incompartido segundo plano de visualización abstractiva⁴, donde trabaja con formas puras, plenamente inteligibles, que proporcionan —ellas sí— ideas claras y distintas y que le permiten operar, a partir de pocas premisas universales, por vía eminentemente deductiva⁵; siendo precisamente esta plena intelección de las formas así abstraídas la que posibilita esta ciencia deductiva y la constituye en un ideal noético. De aquí la consagratória opinión de S. Tomás en punto a su dignidad entre las ciencias demostrativas⁶. La necesidad matemática —a diferencia de la necesidad física— es una necesidad a priori⁷, y la piedra de toque en punto al valor de sus conclusiones es no la consiguiente recurrencia a los sentidos, sino sólo la coherencia interna del razona-

2 S. TOMÁS, *In Boet. de Trin.*, q. V, a.3, resp. 6um.

3 "... quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerans, tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientis. Unde principia mathematicae sunt applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso"; *In Boet. de Trin.*, q. V, a.3, 6um.

4 "Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, ut linea et numerus, et de his est mathematica"; *In Boet. de Trin.*, q. V, a.1.

5 Con esto no hacemos sino referirnos a una matemática "químicamente pura", sin negar la validez de todo razonamiento heurístico. Cf. G. POLYA, *Mathematics and plausible reasoning*, New Jersey, 1954, para una clara valoración del papel que juega el razonamiento plausible en la creación matemática.

6 "In his [in demonstrativis in quibus acquiritur scientia] principales sunt mathematicae scientia, propter certissimum modum demonstrationis"; S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lect. 1, N° 10 (ed. Marietti). Cf. también *In I Ethic.*, lect. 3, N° 36.

7 "In disciplinis [idest in mathematicis] est necessitas a priori; in naturalibus autem a posteriori"; *In I Anal. Post.*, lect. 42, N° 374.

miento⁸; con otras palabras, una vez aceptados los postulados, los puntos de partida necesarios, las demostraciones matemáticas son necesarias con necesidad absoluta: puesta la definición, surge inmediatamente la consecuencia⁹. De aquí que la matemática sea la ciencia “enseñable” por excelencia, alcanzándose en ella más fácilmente un conocimiento cierto (*scientia*)¹⁰.

Ahora bien, cuando se desciende de este cómodo segundo grado de abstracción, se pasa al terreno propio del ser físico, esto es, a la consideración científica de los seres naturales, materiales, donde ya sólo es posible —y necesario— hacer abstracción de las determinaciones espacio-temporales individuales de esos seres para quedarse con la materia común. Aparece ahora la cantidad como accidente de ese ser físico, dependiendo “*secundum esse et intellectum*” de la materia¹¹.

Sin embargo la cantidad no es un accidente más en la familia categorial sino el primero y fundamental, a través del cual todos los demás inhieren en la substancia: de aquí su carácter privilegiado¹² y su proximidad a la esencia misma del ser material¹³. Todo lo cual explica inmediatamente que un método tal como el físico-matemático, que permite “manejar” el ser móvil desde su primero y más característico accidente, se convierta en el método por excelencia —por más claro y riguroso— de tratar científicamente a dicho ser: no se olvide que no sería posible pasar más allá de la cantidad en esta línea de intimación con el ser, pues nos es imposible operar directamente sobre la substancia, tanto intelectual como experimentalmente¹⁴.

¿Extrañará, pues, que esta físico-matemática aparezca como un canto de sirenas en el palenque científico? Pues no sólo permite lograr

⁸ “In mathematicis ideo oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensionem sensus”, como dice el Angélico en el importante paso de *In Boet. de Trin.*, q. V, a. 2, resp. Cf. *ibid.*, q. 4, a. 2, 3um: “In abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum”.

⁹ S. TOMÁS, *In II Phys.*, lect. 15, N^o 273.

¹⁰ Cf. *In Boet. de Trin.*, q. VI, a. 1, resp. 2am. Sin embargo de lo cual debe enseñarse primero la lógica, “non quia ipsa sit facilius scientiis ceteris, habet enim maximam difficultatem, cum sit de secundo intellectis, sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent, inquantum ipsa docet modum procedendi in omnibus scientiis”, *ibid.*, resp. 2am, ad 3um.

¹¹ *In Boet. de Trin.*, q. V, a. 1, resp.

¹² S. TOMÁS, *In III de An.*, lect. 8, N^o 707.

¹³ S. TOMÁS, *In V Met.*, lect. 15, N^o 983: “Sciendum autem est, quod quantitas inter alia accidentia propinquior est substantiae. Unde quidam quantitates esse substantias putant, scilicet lineam et numerus et superficiem et corpus. Nam sola quantitas habet divisionem in partes proprias post substantiam. Albedo enim non potest dividi, et per consequens nec intelligitur individuari per subjectum. Et inde est, quod in solo quantitatis genere aliqua significantur ut subjecta, alia ut passiones”.

¹⁴ “Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus summuntur loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt”; cf. S. TOMÁS, *De spirit. creat.*, a. 3, 3um, y otros muchos pasos.

ideas claras y distintas, sino que aun lo hace a través del circuito epistemológico más simple: tomando necesariamente como punto de arranque la concreta existencia del ser cuanto en toda su complejidad, la matemática ha abstraído el accidente peculiar que le compete y, en aquel segundo grado que le es propio, lo ha elaborado según un razonamiento lógico, internamente coherente, no entorpecido por exigencias extrañas a la cantidad misma, y donde las consecuencias se siguen inmediata y rigurosamente en la medida en que se aprehende la causa, la forma así separada. La definición matemática expresa la causa formal¹⁵ y la elaboración puramente matemática de la cantidad no significa sino sacar todas las consecuencias lógicas posibles del modo de ser de ese accidente en tanto que no afectado, no coartado —como de hecho lo está en su concreto modo de existir— a ser un simple accidente.

La cantidad matemática se constituye así, legítimamente¹⁶, en una esencia pura, una forma separada, en puro acto, adquiriendo de este modo los entes matemáticos esa libertad que permite al matemático trabajar cómodamente con un simbolismo que a muy poco se convierte en universal y desprendido de toda necesidad física¹⁷.

Pero esta forma separada lo es de un tipo muy especial, ya que no significa considerar la cantidad como substancia *naturalmente* separada —lo cual la presentaría oscura a nuestro intelecto— sino *extraída* de esa materia en la cual naturalmente existe y por medio de un acto intelectual que la toma y la juzga separadamente; se evita así la oscuridad propia que le confieren materia y movimiento, por un lado; y por otro, la claridad *in se* pero no *quoad nos* de aquellas substancias “sui natura immaterialia”¹⁸. Es decir que esta abstracción matemática

¹⁵ *In I Phys.*, lect. 1, N^o 5.

¹⁶ “Cum enim accidentia quodam ordine ad substantiam referantur, non est inconveniens id quod est accidens in respectu ad aliquod, esse etiam subiectum in respectu alterius [...] In illis autem scientiis, quae sunt de aliquibus accidentibus, nihil prohibet id, quod accipitur ut subiectum respectu alicuius passionis, accipi etiam ut passionem respectu anterioris subiecti [...] sicut patet in mathematicis scientiis, quae sunt de quantitate continua vel discreta. Supponuntur enim in his scientiis ea quae sunt prima in genere quantitatis; sicut unitas, et linea, et superficies et alia huiusmodi”, *In I Anal. Post.*, lect. 2, N^o 17.

¹⁷ “El geómetra realista, pese a su realismo ingenuo, conserva en su mente la idea platónica de los entes con que opera, y puede valerse de la intuición como guía de sus cálculos. El geómetra puro ha llevado la abstracción hasta el punto de que ya no le queda sino un simbolismo sin ideas, por lo que la intuición no tiene cabida en su método discursivo. Nadie puede, por ejemplo, formar una imagen mental de una hipersuperficie, porque es éste un vocablo que no corresponde a una idea intuitiva”; J. PALACIOS, “Ficción matemática y realidad física”, *Atlántida*, 1963, I, p. 645. Compárese este texto con el *In Boet. de Trin.*, q. VI, a. 2, resp., ya citado.

¹⁸ “Acrobologia, id est diligens et certa ratio [...] debet solum requiri in his, quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam, subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate, sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura sunt

sitúa a su objeto propio en un adecuado término medio epistemológico, donde el tal objeto goza no sólo de los privilegios inherentes a su existencia más allá de toda materia velante, sino que aun se agrega a esta ya cristalina inteligibilidad la propia de una forma abstraída intelectualmente de la materia y, de consiguiente, plenamente domínable por el intelecto¹⁹. Es este su peculiar modo de ser quien lleva a la matemática a aquella claridad y rigurosidad de conclusiones a que hemos hecho ya referencia. Lo cual, dicho sea de paso, apunta también hacia la capacidad de abstracción que exige de sus cultores; y aun a la deslumbrante atracción a que los somete.

Mas la aplicación física de esta elaboración significa una verdadera *conversión*, un volver hacia aquel término de partida que permitió originalmente el surgimiento del saber matemático puro. Se tratará ahora de verificar hasta dónde se corresponden tanto aquel tratamiento lógico de un accidente separado intelectualmente, cuanto el comportamiento real del mismo, pero ahora encarnado en su compleja realidad existencial.

Si se recuerda cuánto insistimos en el carácter privilegiado de la cantidad frente al resto accidental del ser físico, no puede asombrar en demasía —al menos *in vitro* y en última instancia— las coincidencias que así se hallaren, el éxito del método físico-matemático como principio del orden y la claridad que introduce en el ser, traducido tanto en la corroboración o precisión de fenómenos conocidos, cuanto como medio de predicción de sucesos aún ignorados. *Debe* haber correspondencia —hasta donde lo sufra la compleja substancia natural existente— entre la lógica y la física de la cantidad, no pudiendo extrañar que por sus diversos caminos una y otra confluyan y aun se adelanten eventualmente, pareciendo en algunos casos como que el molde matemático estuviera aguardando ser colmado por un contenido físico (un suceso no conocido aún), en tanto que en otros es este contenido físico quien debe esperar por una adecuada estructura matemática que le permita continuar su desarrollo. Ejemplos claros lo constituyen, en nuestros días, el cálculo matricial que, ya desde tiempo conocido, apareció en manos de Heisenberg como troquel expectante donde volcar la física de los cuantos; y, como contrapartida, fue la teoría de la

immaterialia, non sunt certa nobis propter defectum intellectus nostris, ut praedictum est. Huiusmodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostris: et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum"; S. Tomás, *In II Met.*, lect. 5, N° 336. Importantísimo paso que demuestra, entre otras cosas, que la matemática es más cierta ¡*quoad nos!* que la metafísica. Cf. *In Boet. de Trin.*, q. VI, a. 1, resp. 2am.

¹⁹ *Aliis verbis* y castizamente, que el intelecto conoce a estas formas "como si las hubiera parido". Que es lo que cabalmente ha hecho. O al menos las ha parteado.

relatividad la que necesitó aguardar la formulación de un más adecuado aparato matemático para continuar el desarrollo de la relatividad generalizada.

Pero, nuevamente, esa correspondencia que *debe* existir entre la lógica y la física de la cantidad aparecerá restringida por el modo de ser del ser que se trate, y la sencillez o inmediatez de comprobación de esa correspondencia estará en razón inversa de la complejidad de ese ser: a mayor perfección formal, a complejidad creciente, menor adecuación y menor dominio del ser físico desde la cantidad.

LA FISICO-MATEMATICA COMO CIENCIA DEDUCTIVA

Esta aplicación de la matemática al dominio del ser físico hace perder a aquélla su libertad de operación. La físico-matemática resultante no podrá ser ahora una ciencia eminentemente deductiva, una ciencia que vaya sin solución de continuidad desde la causa al efecto, deduciendo la natura de éste por el conocimiento inmediato y cabal de aquélla.

La consideración del ser físico la hace descender desde el empiro de las formas puras a la tierra de las formas encarnadas; desde especulables que sólo dependen “secundum esse” a especulables que lo hacen “secundum esse et intellectum”, que exigen esa doble dependencia; a seres estructurados hilemórficamente, acto-potencialmente. Objetos, en fin, que cojean en su existencia e intelección de un principio potencial, principio opacificante, que impide a ese ser material tanto ser plenamente como ser plenamente inteligido. La materia es potencia, y el ser, hasta donde es potencial, es ininteligible. Consecuentemente, la plena inteligibilidad de las formas separadas en la abstracción matemática se ve oscurecida por esa encarnación esencialmente necesaria en el compuesto potencio-actual que es el ser realmente existente.

Por aquí entra en juego la imprescindible recurrencia al dato experimental —observación y experimentación— y la edificación, vía inducción, del saber acerca de la naturaleza, con la consiguiente dialecticidad propia de este tipo de saber. La elaboración matemática, eminentemente formal, nada tiene que hacer con la causa eficiente²⁰, precisamente la causa por excelencia de la física; y así, no es posible concluir nada cierto desde aquella elaboración en punto al ser físico²¹ puesto que lo que ahora resulta claro *quoad nos* no lo es *simpliciter*: las esencias nos son inaccesibles directamente y sólo aparecen captables.

²⁰ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 44, 1, 3um.

²¹ S. TOMÁS, *De Pot.*, III, a. 17, 17um.

a través de sus operaciones²². Aquel aprehender directamente las formas separadas no tiene aquí vigencia; y la plenitud de posibilidades que entonces se obtenía por vía puramente deductiva, es necesario ahora lograrla aguardando a cada paso, en cada instancia, una en gran medida imprevisible respuesta del ser sometido a la pregunta experimental (o aguardado en la expectativa de la observación). Todo apriorismo sólo puede dar lugar —si lo hace— a un conocimiento a grandes trazos, a un saber “en general”, verdadero en algunos aspectos, más pobrísimo en el detalle; y esto es tanto más cierto cuanto más complejo es el ser o fenómeno estudiados.

En este plano natural, la intelección del ser significa una integración de respuestas inductivamente logradas, cada una de las cuales constituye un rasgo más de una “personalidad” (natura, esencia) que, cual obra de arte, se va dibujando con creciente nitidez. Mas ningún rasgo es capaz de por sí, de asegurar la trayectoria del próximo: no existe seguridad de ningún tipo de interpolación y, a fortiori, de extrapolación; cada respuesta es una respuesta singular, plausiblemente relacionable con las precedentes, pero cuya continuidad con éstas sólo se logra, en última instancia, aceptando el riesgo que entraña toda hipótesis. Tiene el científico así sus puntas de Nietzsche y de Penélope: vive “peligrosamente” estructurando hipótesis, en tanto que del ser así entramado va destejiendo constantemente, en su caballerosa vigilia de enamorado de la verdad, aquella parte que, supuesta provisoriamente verdadera, no ha logrado la confirmación o ha debido ser reemplazada bajo la presión insostenible de la experiencia posterior.

Por otra parte, el ser material no es absolutamente inerte: posee una natura, un principio de espontaneidad de acción, una dinamicidad que le es propia y que impedirá, consiguientemente, una ilimitada coacción desde fuera. Alcanzado cierto límite, una experimentación suficientemente delicada pondrá de manifiesto esa espontaneidad, esa inefabilidad, en última instancia, del individuo objeto de la compulsión del científico, y éste llegará a un límite último e irreductible en el conocimiento de ese ser a través de su método. Creemos que es esta la razón última del indeterminismo cuántico a que ha arribado la física actual y que cada vez es más concebido como esencial y no simplemente

22 “Quandoque autem id quod est magis notum quoad nos, est etiam notum simpliciter et secundum naturam; sicut accidit in mathematicis, in quibus, propter abstractionem a materia, non fiunt demonstrationes nisi ex principiis formalibus. Et in talibus fiunt demonstrationes ex his quae sunt notiora simpliciter. Item, quandoque id quod est notius quoad nos non est notius simpliciter, sicut accidit in naturalibus, in quibus essentiae et virtutes rerum, propter hoc quod in materia sunt, sunt occultae, ser innotescunt nobis per ea, quae exterius de ipsis apparent. Unde in talibus fiunt demonstrationes ut plurimum per effectus, qui sunt notiores quoad nos, et non simpliciter”; *In 1 Anal Post.*, lect. 4, N° 43 bis.

fáctico, especialmente considerando la vertiente epistemológica del problema.

De aquí también que el físico-matemático clásico apareciera tanto más optimista en su captación e interpretación de la realidad que su colega post-cuantista, siendo la que hoy podemos llamar grosera pregunta del primero, contra la sutileza que es capaz de alcanzar el segundo (gracias a aquél, naturalmente!), quien hace la diferencia y quien le otorgaba la sensación del dominio de la naturaleza desde la cantidad. Y cierto es también que el físico actual ejerce su dominio desde la cantidad, y gracias ahora a la desvaída respuesta, al ínfimo grado de espontaneidad, a la mínima natura que corresponde al ser inanimado, cuya simplicidad estructural le conduce a la simplicidad operativa, puesto que a una simple esencia corresponde una simple natura (*operatio sequitur esse*).

Pero este dominio del físico cuantista es declaradamente limitado, tal cual lo manifiesta la aceptación de ciertas “cantidades mínimas”, como las denominadas unidades naturales de longitud y tiempo, las cuales, si bien aparecen como una conquista de la física puesto que se las señala como descubiertas gracias a aquella sutileza inquisitiva a que nos referimos ya, significa en buena cuenta una valla más allá de la cual pierde sentido —y es esta expresión común de los mismos físicos— toda posterior interrogación. Todo lo que acontece más allá de la famosa constante h de Planck, cae absolutamente fuera del campo de acción de la físico-matemática y carece, consecuentemente, de sentido preguntar a esa misma ciencia por todo saber dentro de esos límites. En otra oportunidad hemos dicho que h , tomada conceptualmente y por encima de todo valor numérico actual, expresaría al modo de la física ese principio de espontaneidad de acción que es la natura en sentido aristotélico ²³.

LA FISICO-MATEMATICA COMO PARADIGMA

Ahora bien, ¿se trata de un método que, aun con sus limitaciones, ha de ser necesariamente ofrecido como ejemplo y meta a todo tipo de saber científico? ¿O bien es ejemplar en cuanto a rigurosidad, claridad y elegancia, sin que necesariamente deba convertirse en *el método*, sin más, de toda ciencia?

No se puede negar la atracción que la físico-matemática ejerce, y

²³ Cf. nuestro trabajo “Filosofía del indeterminismo cuántico”, *SAPIENTIA*, 1964, XIX, p. 169.

con razón, sobre el resto del saber científico, y cómo las ciencias no matematizadas intentan más y más un acercamiento cuantitativo a sus objetos propios, pasando así constantemente desde los estadios descriptivos o clasificativos (empirio-esquematismo) a los estadios métricos (empirio-metría). La historia de las ciencias muestra claramente la casi total matematización de la ciencia más afín a la física, la química; pero no menos hace clara la tendencia sostenida de las ciencias biológicas y aun psicológicas hacia una más amplia introducción del cuantitativismo en sus dominios peculiares.

De hecho, pues, el método físico-matemático aparece como el modelo obligado; esperamos que una ampliación de las consideraciones que hemos venido haciendo nos conduzca a una respuesta acerca del derecho que le compete a serlo.

Hemos señalado que la gran importancia de la aplicación de la matemática al estudio del ser natural inanimado reside en el papel tan especial que juega la cantidad como primer accidente (accidente absoluto) y, por consiguiente, inmediato a la substancia; contribuyendo al éxito de este modo de dominio del ser, el ínfimo grado de espontaneidad —la mínima perfección o acto— que le corresponde. Pues bien, en cuanto se comienza a ascender en la escala de complejidad, la estructuración de las leyes de comportamiento se hace de más en más complicada desde el punto de vista físico-matemático. Así, ya en un primer grado de ascensión, al pasar de la física a la química, la consideración físico-matemática se hace más compleja y las leyes más elaboradas, tal y como lo expresa la físico-química, ciencia del tratamiento matemático de los fenómenos químicos.

Físico-química que, a su vez, es más sencilla dentro del ámbito de la química inorgánica, con sus compuestos relativamente simples, que en el de la química orgánica y sus complicadas moléculas; y aun dentro de la química inorgánica, el tratamiento matemático del estado gaseoso es más llano y el comportamiento de la materia en ese estado mejor conocido, que en los estados líquido y sólido, en esta secuencia; estados que se señalan como correspondientes a un creciente orden entre sus elementos.

Esta escala de complejidad tiene una como primera culminación en el puente que tiende la bioquímica, por medio de la cual se intenta aplicar el método físico-químico —y a su través, el físico-matemático— a los procesos de orden biológico; aquí ya son bien claras las dificultades y limitaciones de tales intentos, limitación que se agudiza en penetrando ya decididamente el dominio de la biología y, para qué insistir, el de la psicología tanto animal cuanto, con mayor razón, humana. Los intentos de Rashevsky en el terreno biológico, por ejem-

plo ²⁴, y no obstante el ingenio empleado y los notables resultados obtenidos, están mostrando bien a las claras cuánto va de la física a la biología en punto a matematización. Y, sin quitar tampoco sus méritos, la psicometría está siempre como oscilando entre la impersonal rigurosidad de un valor numérico y su adaptabilidad a un sujeto determinado.

Todo ello porque existe ahora una complejidad estructural —captada en la complejidad de comportamiento— que significa una perfección formal superior a la del ser inorgánico primitivo: el ser viviente —para extremar el caso, dejando de lado las tonalidades que ya impone la mera estructuración química— significa una perfección mayor, un acto más perfecto, una *forma*, en fin, de orden superior a la de un simple ser material, tal como una molécula o un cristal.

Ahora bien, la forma no es inmediatamente operativa sino que exige accidentes canalizantes de su dinamismo, y tanto más variados cuanto mayor sea la perfección de aquélla ²⁵. Las potencias operativas son de orden accidental, distinguiéndose los seres, en cuanto al obrar, por actividades que les son propias, específicas (*agere sequitur esse*); lo cual equivale a decir que las especies se disciernen por los accidentes propios, los cuales, a su vez, fluyen de la esencia en tanto el ser está en acto ²⁶. Por donde a menor perfección menor accidentalidad propia.

La cantidad como accidente se constituye en la diferencia específica inmediata a la substancia en el árbol de Porfirio, originando así el género subalterno “cuerpo” o “ser material”, y apareciendo, por consecuencia, como el *proprium* por excelencia del ser físico en orden genérico (y tanto que es lo que permite, precisamente, distinguirlo como tal). Mas considerando este ser dentro ya de su especie, es decir, una vez que la cantidad ha cumplido su misión especificante, pasa ella a ser sólo el primer accidente, sí, e imprescindible, pero por ello mismo comunísimo, accidentalísimo y no nada específico. La cantidad coloca, ciertamente, al ser físico en el ineluctable marco espacio-temporal en el cual desarrollará su dinamismo esencial; pero esto constituye sólo el primer paso, la primera perfección del ser, ya que es su modo peculiar de existir. Y es sobre esta esencia existente hilemórficamente estructurada, donde se va edificando la escala ascendente de perfección ontológica por sucesivos grados de libertad de la forma respecto de la materia: la ponderosidad de ésta va perdiendo relieve en el conjunto de la estructura total de *suppositum*.

²⁴ N. RASHEVSKY, *Mathematical biophysics. Physico-mathematical foundations of biology*, New York, 1960, 2 vols.

²⁵ S. TOMÁS, *De occ. operat, naturae*, Nº 444.

²⁶ S. *Theol.*, I, 77, 6.

De aquí que no pueda esperarse desde una consideración de la sola cantidad, sino generalizaciones de más en más laxas y, consiguientemente, de menos en menos específicas, en tanto se avanza gradualmente hacia una mayor perfección. La limitación del acto por la potencia se hace menos notable a medida que el acto es más perfecto.

Con otras palabras, puesto que “*materia est propter formam*”²⁷ y la cantidad fluye de la materia (como la cualidad de la forma)²⁸, se sigue claramente la subordinación en vía operativa de la cantidad respecto de la cualidad, y el ser se presentará tanto más perfecto cuantas más potencias operativas posea, cuanto más prive la cualidad sobre la cantidad, cuanto más complicada aparezca, concomitantemente, su estructura física.

Nuevamente, por cuanto *agere sequitur esse*, este modo de ser, esta esencia superior, señala a su vez la realidad de una natura más perfecta, más *una* en su comportamiento y, por ende, en su ser. Y puesto que *ens et unum convertuntur*, esa más perfecta unidad operativa se constituye en un más perfecto grado de ser, más independiente en su obrar de la materia. La forma, al ser principio de unidad, es principio de inmanencia de acción —el ser tiende a autoabastecerse, a ser él mismo origen y fin de su obrar: la acción inmanente es la acción por excelencia— principio de menor necesidad y puerta de escape así a las necesarias relaciones con que opera la matemática. De aquí también, desde esta consideración originaria del obrar, surge la decreciente adecuación de la matemática en el estudio del ser operando con ascendente inmanencia, hasta culminar esta inadecuación en el ser del hombre o, si se quiere colmar la medida, en la inmanencia perfecta del Acto puro, libre no sólo de toda materia sino aun de toda potencia.

Desde Platón a Aristóteles y hasta casi el surgimiento de las modernas tendencias acerca de la naturaleza de la matemática (escuelas logística de Russell y Whitehead; formalista de Hilbert y Bernays; intuicionista de Brouwer y Heyting), el matemático trabajaba, sí, independientemente, mas algo así como un ojo puesto —al menos de rabillo— en aquel ser físico que le había permitido el proceso abstractivo imprescindible para dar a luz sus peculiares entes; así, esos entes matemáticos se hallaban más o menos cerca de permitir su aplicación a la realidad material que los reclamaba. El desarrollo propio de la matemática como ciencia independiente ha traído como lógica consecuencia una mayor libertad de aquellos entes con respecto al universo material: se da ahora un nuevo universo, el de las formas puras o

²⁷ S. *Theol.*, I, 47, 1, resp.

²⁸ In *V. Met.*, lect. 9, N° 892.

construcciones simbólicas que, claras en sí mismas, exigen una cada vez más ardua *interpretación* para poder otorgarles, si acaso, un contenido físico.

Aquella propincuidad de la cantidad a la substancia, y que fácilmente hacía se tendiera a convertir una en la otra, ayudado el paso por la inevitable recurrencia a los accidentes propios para alcanzar las formas substanciales, explica tanto la importancia y los alcances del tratamiento cuantitativo del ser físico, cuanto la independencia de la matemática como ciencia y su claridad demostrativa. Pero esa substancialización que le es exclusiva dentro del conjunto de accidentes —y tanto y tan bien definida que es capaz de dar lugar a una ciencia independiente— no es sino ficticia, producto de una simplificación intelectual de lo complejo real dado y que, consecuentemente, no lo abarcará en toda su polivalencia en la reflexión de sus conclusiones. No negamos el valor de la matemática como medio de comprensión del ser físico, desde la más humilde partícula subatómica hasta el hombre incluso, pero sí sostenemos que ese valor es tanto menor cuanto más rico es el ser.

De aquí que si es legítimo sacar todas las consecuencias, todo el provecho posible —que todo método es un útil— de un método riguroso y simple como lo es el físico-matemático, la adecuada dosis de realismo que debe salpimentar toda consideración intelectual del ser, debe conducir a restringir y valorar, en su dominio propio, tal método, a fin de poder apreciar tanto sus alcances como sus limitaciones. La preponderancia de la cantidad culmina, pues, en el ser inanimado y va gradualmente cediendo su imperio a medida que se asciende —y se descende— en una escala natural de perfección, puesto que la tal escala admite no una sino dos quebraduras, una mejor definida que la otra: por debajo, en la intimidad de aquel ser cuasi inerte que es el ser inanimado (indeterminismo cuántico); por encima, en la singularidad del hombre. En tanto penetra la *scala naturae* en estos extremos, disminuye la adecuación de las ideas claras y distintas de la matemática pura.

Vivimos en un uni-verso donde rige la ley de variación y complejidad dentro del orden, y donde, por ello mismo, todo aparece “dispuesto según peso, número y medida”²⁹; texto que comenta bellamente el Angélico “entendiendo por *medida*, la cantidad, es decir, el modo

²⁹ *Sabiduría*, XI, 21.

o grado de perfección de cada cosa; por *número*, la pluralidad y diversidad de especies resultantes de los diversos grados de perfección; y por *peso*, las diversas inclinaciones hacia los fines y operaciones propios que se siguen de la distinción de las especies”³⁰.

J. E. BOLZÁN

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

VII CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

- Tendrá lugar en la Université Laval, Quebec (Canadá) desde el 18 al 23 de junio de 1967.
- Serán lenguas oficiales el inglés, francés y español y la inscripción terminará el primero de enero de 1967, estando el número de participantes limitado a 800.
- El programa comprende tres conferencias principales, nueve symposia y las comunicaciones libres. Estas comunicaciones libres estarán limitadas estrictamente a 2.500 palabras y deben llegar a la Secretaría de Congreso antes del primero de octubre de 1966, en tres ejemplares.
- Es Secretario del Comité de Organización el R. P. Marcel Patry, Faculté de Philosophie, Université d'Ottawa, Ottawa, Canadá.

³⁰ III C. Gentes, c. 97.

NOTAS Y COMENTARIOS

LA METAFÍSICA APORÉTICA DE TEOFRASTO ¹

Es extraño que un pensamiento metafísico tan robusto, sistematizado y perfilado como el aristotélico se extinga casi por completo poco después de la muerte de su creador. La explicación de Jaeger parecería tener todos los visos de verdad. Aristóteles mismo, en la última etapa de su carrera, habría abandonado la especulación puramente filosófica y metafísica para volcarse a la investigación empírica y a la compilación de los hechos. Sin embargo, se ha demostrado ya ² que la preocupación cientifista del Estagirita ha corrido pareja a lo largo de toda su carrera y que su atención a los altos problemas filosóficos no disminuyó con los años. Así, el enigma queda en pie a pesar de los eruditos razonamientos de Jaeger. Giovanni Reale que ha adquirido un sólido prestigio por su hondo conocimiento de la filosofía griega, por su razonar firme, equilibrado y bien documentado, intenta solucionar el problema con su *Teofrasto e la sua aporetica Metafisica*. La conclusión de este libro es terminante: el sucesor del Estagirita es el responsable de la pérdida de la Metafísica aristotélica. Esta afirmación invalida la opinión general de la historiografía representada por Zeller, Gomperz, Praechter, Ross, los cuales, si bien advierten alguna variante en la filosofía de Teofrasto, la consideran sustancialmente fiel a la concepción de su Maestro.

Una pregunta importante se antepone a la investigación: ¿podemos recomponer las ideas metafísicas de Teofrasto a través del pequeño tratado de su Aporética en la que sólo se plantean los problemas sin darles solución alguna? Reale no duda en responder afirmativamente. Vistas desde afuera, las aporías pueden parecer una serie inconexa de preguntas, pero, desde dentro, se descubren como enfrentamientos de sistemas opuestos o como dificultades internas de un sistema dado o de las afirmaciones de éste con principios o datos al parecer evidentes. Teniendo esto presente no es difícil descubrir a través de las aporías la verdadera actitud teórica del que las propone. Tratándose de la aporética de Teofrasto, tenemos todavía otro criterio importante para llegar a su pensamiento: el de la comparación de sus aporías con las del libro B y con la Metafísica aristotélica en general. Esta confrontación nos hará ver de dónde ha partido Teofrasto y a dónde ha llegado.

¹ G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* Ed. "La Scuola", Brescia, 1964, 223 pp.

² Cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948, Cap. IV, p. 147-171.

Resuelta esta dificultad, el autor hace un concienzudo análisis de la pequeña metafísica teofrastea aclarando y sistematizando sus aporías. Encontramos una amplia problemática, que va desde la naturaleza de la filosofía primera hasta las dificultades que entraña el finalismo en el universo. El nudo principal de la aporética converge a las relaciones entre los cielos y el Primer Motor, o más precisamente, entre la tendencia o impulso de aquéllos (*ephexis*) y el Primer Motor. Después del estudio de las aporías en sí mismas, el autor pretende entender mejor su naturaleza y su sentido enfrentándolas con la Metafísica de Aristóteles y en particular con las aporías del libro B. La conclusión es que Teofrasto parte del punto de llegada de su Maestro y pone de relieve las dificultades que su concepción entraña. Estas dificultades se pueden reunir en dos clases: unas indican los conflictos internos de las mismas teorías aristotélicas y otras aparecen suscitadas por la oposición que tales teorías entrañan respecto a hechos de la experiencia. Los dos grupos están ligados entre sí y sistemáticamente corren en estas tres direcciones, que son también convergentes: el problema del movimiento y el “deseo hacia” el Primer Motor, el problema del *telos* y el problema del bien y el mal como principios de la realidad. Esta primera comparación con la Metafísica aristotélica manifiesta que Teofrasto trunca esencialmente el pensamiento de su antecesor. Tal afirmación será estudiada con amplitud en el capítulo V, el más importante del libro. El autor se fundamenta en su propia concepción de la estructura de la Metafísica de Aristóteles, tal como la expone en su *Il Concetto di filosofia prima e la unità della Metafisica di Aristotele*³: “El horizonte metafísico del Estagirita está caracterizado por cuatro tensiones: 1) por la tensión *aitiológica* o *arqueológica* (metafísica como teoría de las causas); 2) por la dimensión que consiste en la búsqueda *ontológica* (metafísica como teoría del ser en cuanto ser); 3) por la dimensión constituida por la investigación *usiológica* (metafísica como teoría de la sustancia) y 4) por la dimensión caracterizada por la pregunta *teológica* (metafísica como teoría de lo suprasensible y de Dios)”. Estas direcciones no se excluyen; más bien se implican, y todas ellas, en cuanto metafísicas, deben confluir en la última, es decir, en la tensión hacia lo divino y teológico. Ahora bien: ¿qué ha quedado en Teofrasto de esa compleja trama de la filosofía primera?

Es verdad que la Metafísica es definida todavía como “teoría de las realidades supremas”, que su objeto es lo inteligible puro, lo inmóvil y eterno, es decir, los principios primeros, causa y razón de lo sensible. La Metafísica es considerada todavía como Teología y Aitiología, siguiendo la orientación aristotélica. Con todo, la perspectiva no es la de Aristóteles. Los principios y las causas no son del ser como ser y de la sustancia, que es la plenitud del ser, sino principios que mueven los cielos y el mundo. El interés va esencialmente volcado a lo cosmológico. La Metafísica queda definida como una teoría “del conjunto”, del universo; se inclina decididamente hacia la Cosmología.

Por otra parte, el mismo vínculo del mundo con el Primer Principio se afloja. Teofrasto limita el finalismo, excluyendo de él los seres inanimados y poniendo contingencia aun en los seres superiores. Si las cosas se pueden explicar mecánica y determinísticamente no se ve cómo “toda la naturaleza y el cielo dependan de aquel Principio”, como dice solemnemente el libro L. Co-

³ G. REALE, *Il Concetto di Filosofia prima e la unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, 1961, p. 135.

mo ya advirtió Mondolfo: “El camino hacia el más acentuado naturalismo de Estratón y el mecanicismo de Epicuro está así abierto e iniciado por Teofrasto”⁴.

Si podemos encontrar todavía en la aporética de Teofrasto, aunque desvirtuadas, las dimensiones teológica y aitiológica de la Metafísica aristotélica, las otras dos componentes, la ontológica y la usiológica, han desaparecido. Absorbida por la pendiente cosmológica, la atención de Teofrasto ha dejado de lado el ser como ser y sus diferentes significaciones y grados. No menciona siquiera el problema del “on he on”, que está en el corazón del aristotelismo, ni la riquísima teoría de la sustancia, plena de verdaderas y profundas aporías. Es muy significativo que la misma palabra “ousía” sea empleada por el escolarca preferentemente con la significación de “realidad universal” o mundo, *ten apasan ousian*.

El hecho histórico que ha movido la investigación de Reale: “después de Teofrasto no se habló más de Metafísica en el Peripato”, queda bien aclarado. Teofrasto debilita y vacía el pensamiento de su Maestro. La Filosofía Primera, hecha Cosmología, por gravitación de ésta, será del todo sustituida en el ámbito del Liceo por la investigación de los hechos. Estos se imponen a la atención primero como contradicción a las teorías puras, luego en sí mismos y por su intrínseco valor e interés.



Las líneas que anteceden indican el cauce fundamental por donde corre el discurso del importante libro de Reale, pero no lo agotan. El capítulo IV, por ejemplo, que tiene por título: “La Metafísica de Teofrasto con relación a la Metafísica de Aristóteles” da ocasión al autor para discutir los puntos de vista evolutivos de Jaeger. Reale corrobora con sólidos argumentos la unidad orgánica de la Metafísica aristotélica. Para Jaeger las aporías de Teofrasto sobre el Primer Motor y los demás motores y sus movimientos son un indicio más de que el capítulo 8º del libro L pertenece a la última época del pensar aristotélico, que se inclina más a la astronomía que a la teología. Es sabido que en ese capítulo el Estagirita se enzarza en la discusión del cálculo de los motores y movimientos, mientras que en los otros capítulos sólo se habla del Primer Motor inmóvil. Reale considera aquí atentamente toda la argumentación jaegeriana sobre este punto. De su análisis resulta en primer lugar que las razones del filólogo alemán para escindir el libro en dos partes no tienen valor verdadero: ni el estilo es distinto, ni la concepción de la Metafísica es diversa, ni el proceso metodológico es diferente... “En base a estas afirmaciones podemos concluir que L 8 encuentra en el contexto de L su propio puesto, y que en todo caso no suscita las dificultades que Jaeger pretendía ver” (Op. cit. p. 127). Por otra parte, la reflexión sobre la aporética de Teofrasto indica que éste toma por punto de partida la concepción metafísica-teológica que Jaeger supone ser la primitiva en Aristóteles, y luego abandonada por el mismo, es decir, la que se preocupa del Primer Motor y Principio. Pero, “el concepto de Metafísica al que se refiere Teofrasto y sobre el que funda sus problemas es propiamente aquel que, según Jaeger debe haber constituido la específica forma doctrinal propia de la Metafísica más antigua; y si Teofrasto se funda sobre ella quiere decir que ha sido una concepción mantenida constantemente válida hasta el

⁴ R. MONDOLFO, *L'infinito nel Pensiero della antichità classica*, p. 158. Cf. REALE; *op. cit.* p. 160.

fin y viva en el Peripato después de la muerte de Aristóteles (aunque empobrecida en su significado originario)" (Op. cit. p. 131). Esta afirmación, aunque ya anteriormente sostenida por otros críticos⁵, se encuentra en este capítulo de Reale definitivamente fundamentada y es una de las valiosas aportaciones de su libro.

En cambio, no nos parece suficientemente sólida la atribución a Aristóteles del libro "a" minor, en virtud de hallarse en él dos pasajes (la debilidad de nuestra mente para contemplar los primeros principios y la exigencia de un método propio para cada ciencia) de clara reminiscencia aristotélica, repetidos por Teofrasto. Tal coincidencia podría explicarse recurriendo al patrimonio común de las ideas dejadas por el Maestro al Liceo. Hay que añadir, sin embargo, que Reale no asigna a Aristóteles el libro "a" minor sólo por estos indicios, y así se refiere en nota a la extensa argumentación de su *Il concetto di filosofia prima*, pp. 56-53.

El libro concluye con una traducción completa de la aporética, que toma por texto crítico el de Ross-Fobes, sin olvidar los anteriores, y teniendo siempre presente, de una manera exhaustiva las indicaciones y aclaraciones de los intérpretes y comentadores antiguos y modernos. El trabajo de Reale en este aspecto parece acabado, pues no sólo posee los instrumentos completos para realizarlo, sino que los sabe usar con gran sagacidad e inteligencia. Las notas, realmente copiosas, no son nunca mero alarde de erudición, sino aclaraciones atinadas, variantes del texto o de las interpretaciones.

*

La tesis de *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* se demuestra completamente lograda. La Metafísica de Aristóteles se escurre de las manos de su sucesor; los puntos sustanciales de la misma se han trastocado o abandonado del todo... Nosotros quisiéramos subrayar todavía algo más esta demostración de Reale. Como hemos visto, de su investigación resulta que el punto clave del aristotelismo, las relaciones entre el mundo y el Primer Principio, quedan debilitadas y embrolladas. Por nuestra parte deseáramos indicar una omisión sustancial de Teofrasto en estas relaciones —omisión muchas veces repetida después por los intérpretes del Peripato. Teofrasto tiene en cuenta la dependencia teleológica del universo respecto de Dios, dependencia que Aristóteles afirma con toda claridad, pero, que explica muy débilmente, pero, pasa del todo por alto la dependencia en el *orden eficiente*. Esta dependencia es fundamental en todo el sistema del Estagirita. No es cuestión de hablar de una eficiencia creadora en ningún sentido, pero sí, de una verdadera eficiencia, que es inicio del movimiento de los cielos y mediante ellos de todos los ciclos de generaciones y corrupciones, es decir, del ser de todos los entes sublunares. Sabemos que para Aristóteles los cielos y los motores, animados o no animados en lo *que ontológicamente son* no provienen de Dios, que la materia y la forma del mundo sub-lunar, como elementos separables del ser son eternos de por sí frente al Primer Principio (la noción de creación está ausente del CA). Pero, si una cosa está afirmada en la Física y en la Metafísica aristotélica es que la actuación eterna de los motores celestes depende *eficientemente* de la Sustancia Separada e

⁵ FESTUGIERE, "Le sens des apories métaphysiques de Théophraste", *Rev. Néosc. Ph.*, 1931, p. 40 sgs.

Inmóvil, la cual, mediante el movimiento que inicia en los cielos mueve también el devenir de los seres terrestres. Para medir el alcance ontológico de esta indicación sería necesario recordar toda la aitiología del movimiento y del devenir y “llegar a ser” de las sustancias corpóreas. La materia y la forma entran en el proceso de su mutua causalidad sólo en cuanto son *movidas* por la causa eficiente, que es así “aquello de donde primeramente proviene el movimiento” (Phys. II 3 194 b 29). Es decir: el origen primero de cualquier “hacerse” de toda realidad sensible está en aquel que desata ese hacerse o movimiento. Sin esa actuación nada se hace, “nada puede moverse a sí mismo” (Phys. VIII 6 259 a 30; Met. Θ 8 1049 b 28), todo lo que se hace, se hace por otro. Este principio es la verdadera espina dorsal de todo el libro VII y VIII y de la argumentación del capítulo 8 del libro L. Sto. Tomás resume toda la argumentación que en él se funda, admirablemente:

“—Primo concludit ex praemissis perpetuitatem generationis.

—Secundo ex perpetuitate generationis concludit perpetuitatem motus caeli...

—Tertio ex perpetuitate motus caeli concludit perpetuitatem primi moventis immobilis”⁶.

Esto es:

—Las sustancias sublunares están en perpetuo hacerse o movimiento.

—Como nada se mueve a sí mismo, esto supone un primer móvil que realice un movimiento eterno.

—Y un primer móvil eterno supone un Primer Motor, inmóvil, eterno.

“Existe por lo tanto algo sempiterno que no movido, mueve, sustancia y ser en acto” (Met. L 6 1072 b 25). El término formal de toda la argumentación es la *causalidad eficiente* del Motor inmóvil.

El Primer Ser es alcanzado y descubierto bajo este aspecto: como Motor, causa única y verdadera de todo el movimiento del universo, a través del movimiento que imprime al primer móvil eterna e incesantemente. Por eso es una fuerza infinita de mover, fuerza y dinamismo inagotable: “Es imposible que algo finito pueda mover durante un tiempo infinito. Y como la energía infinita no puede darse en un cuerpo extenso, siempre finito, el Primer Motor es inextenso, incorpóreo, inmaterial” (Ib. 267 b 18-26). Es decir, que se llega a la infinitud y total espiritualidad de la Primera sustancia por su “infinita” causalidad eficiente. Así pues, la demostración aristotélica tanto en la Física como en la Metafísica, es un esfuerzo gigantesco para explicar el “hecho natural” del movimiento —sin que se agote en esto—. Sería completamente absurdo concluir que la causalidad del Primer Principio se redujese al orden teleológico. La investigación aristotélica no habría arribado a *su término*, sino, indebidamente a otro. El hecho fundamental del movimiento, que define la naturaleza quedaría sin su adecuada explicación y la jerarquía del universo aristotélico entre las sustancias corruptibles (potenciales sustancial y accidentalmente) y las sustancias incorruptibles pero móviles (potenciales accidentalmente) y la Primera Sustancia inmóvil (actual absolutamente) no tendría sentido. Precisamente: por ser Primer Motor es Dios el Último *Fin*. Es el Bien propio, “lo amado” (Met. L. 7 1072 a 27) del primer móvil, en cuanto éste quiere reflejar en su ser y en su actuar —eterno— a la Primera Sustancia. Y deste primer eslabón teleológico dependen los otros de las subsiguientes esferas del ser, como del primer eslabón motriz

⁶ S. THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Taurini, 1935, p. 708.

entre el Primer Motor y el primer móvil depende toda la acción motora del universo.

Esta vinculación, que en Aristóteles no es sólo física o cosmológica sino verdaderamente ontológica (en el actuar y llegar a ser de los entes) es perdida totalmente por Teofrasto. Y ella es el nervio de la onto-teología aristotélica; reducida a los lazos demasiado imprecisos de un finalismo inconcebible sin una real dependencia eficiente, entra en un proceso de disolución.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO cmf.

LA FILOSOFIA ESCOLASTICA EN LOS ESTUDIOS ECLESIASTICOS

A partir de una consideración sobre los manuales de filosofía escolástica, nos proponemos reflexionar acerca de algunos problemas que se plantean hoy en los seminarios, escolasticados y Facultades de Filosofía de Universidades Católicas, en cuanto a la naturaleza misma de esta filosofía y la suerte que corre en contacto con otras filosofías, con el desarrollo de las ciencias positivas y con la evolución actual de la teología. Este último punto en especial, constituye la meta de nuestra investigación: ¿cómo explicitar la vinculación entre la filosofía y la teología? ¿Cómo enseñar la filosofía a futuros estudiantes de teología que se preparan para un ministerio pastoral? ¿Qué papel asignar a la filosofía en la formación integral de los sacerdotes?

MANUALES

Ningún profesor duda de la conveniencia de que los estudiantes de filosofía dispongan de un buen manual, al menos como un guía base. La filosofía escolástica los ha tenido en abundancia: Zigliara, Donat, Hugon, Gredt, Boyer, Maquart, etc.; todos ellos en latín, enuncian la doctrina en forma de tesis, cuyas partes se prueban por silogismos; más o menos siguen el mismo orden de materias o al menos reparten la filosofía en los clásicos tratados que componen el sistema: Lógica, Crítica, Cosmología, Psicología Racional, Ontología, Teodicea y Ética. La temática aparece preocupada por la construcción de un cuerpo doctrinal coherente, amplio, claro, las más de las veces opuesto a las opiniones de los filósofos no-escolásticos a los que se considera generalmente como "adversarios". La inspiración es decididamente "aristotélico-tomista" o "ad mentem Sancti Thomae", con una marcada fidelidad a la letra; entre los adversarios se cuentan también con frecuencia las sentencias de filósofos católicos no-escolásticos o no tomistas, aunque pertenezcan a épocas pasadas y estén ya olvidados.

En los años más recientes —tal vez a partir del Cardenal Mercier— se han editado manuales de otro tipo: en lengua vulgar, con mayor "aggiornamento" en los temas y el contenido, redactados en forma expositiva y no de tesis o con pruebas silogísticas. En América Latina hemos dispuesto de la versión caste-

llana del Tratado de Jolivet¹ y hemos conocido también el *Cours de Philosophie Thomiste* editado por BEAUCHESNE, el de Munier y últimamente el de Gaboriau y el de Phillips. Evidentemente no pretendemos aquí hacer una enumeración completa. Lo que nos interesa anotar es la disminución de la producción de tratados y manuales. Desde luego, ningún profesor asume hoy la tarea de confeccionar un Tratado “de universa philosophia scholastica”; cada profesor se limita a lo más a redactar uno en su especialidad: así, tenemos los de la Universidad Gregoriana (Arnou, Dezza, Hoenen, Morandini, Siwek, etc.), los de Lovaina (De Raeymaeker, Van Steenberghen, Renoirte, Leclercq), los españoles (“Summa Philosophica” de los Padres de la Compañía de Jesús, publicada por la B. A. C., González Alvarez, González Moral, Riaza, Echarri, etc.) y el ya citado del Instituto Católico (Verneaux, Grenet, Simón, Grison). Síntoma de la acentuada *especialización* a que hemos llegado en el estudio de la filosofía escolástica.

Cada tratado filosófico, en efecto, tiene un contenido doctrinal más o menos definido, expresado en ciertas tesis clásicas (se nos dice que habría 24 específicamente “tomistas” para toda la filosofía), que constituirían los principios supremos y más universales que permiten comprender toda la realidad. De hecho, sin embargo, ha resultado indispensable tomar en cuenta datos y teorías científicas, corrientes filosóficas contemporáneas, problemas y terminologías ajenas a la escolástica tradicional, con lo cual parece perderse de vista la unidad del conjunto y de su objetivo final. Piénsese, por ejemplo, en el volumen que adquiere la Cosmología cuando se le incorporan los temas de Epistemología científica, de teoría de la relatividad, de microfísica, de mecánica cuántica, de espacios pluridimensionales, sin hablar todavía de la química y biología modernas o de la evolución. Agréguese al volumen la dificultad (por no decir la imposibilidad) de que alumnos carentes de suficiente preparación científica logren formarse ideas válidas y comprensión recta y útil de esos temas. Otro tanto puede decirse respecto a los otros tratados. Una Epistemología General que se limite a probar el valor objetivo de nuestras nociones, permanece en una problemática provocada por el idealismo que ya no pertenece a nuestra época: hay que incursionar entonces por la fenomenología, pero ¡qué de dificultades y tecnicismos nos esperan allí! Una Psicología Racional que demuestra la espiritualidad del alma a partir de los actos intelectuales y volitivos, hace un buen trabajo, pero quedan afuera tantos temas que han ingresado en la Antropología filosófica, la mentalidad colectiva, el inconsciente, las culturas, etc.

La consecuencia de esta fuerte especialización de cada tratado que quiere estar al día (y es inevitable y excelente que quiera estarlo) es que los árboles no dejan ver el bosque. En un conjunto de materias, tan amplio y complejo, es fácil que no se llegue a percibir nunca la unidad del conjunto, y en último término, la razón de ser del estudio filosófico como preparación a la Teología. Nuestros alumnos pueden preguntarse por qué se les somete durante tres años

¹ R. JOLIVET, *Tratado de filosofía*, 4 vols., versión castellana de Leandro de Sesma, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957. Con anterioridad habíamos tenido las versiones españolas del *Curso* de Mercier (en diversas ediciones) y de algunos manuales menores como Collin, Lahr y otros. Hemos tenido también un vasto tratado escolástico en el *Curso de Filosofía*, de J. M. PONCE DE LEÓN, S. J., en 6 volúmenes. Es de observar que en América Latina comenzamos hace tiempo a interesarnos por la divulgación vernácula de la escolástica: en 1873 —seis años antes de “Aeterni Patris”— se publicó en Santiago de Chile una versión castellana de la obra de PRISCO, *Elementos de Filosofía Especulativa según la doctrina de los escolásticos y particularmente de Santo Tomás de Aquino*.

a un estudio especializado para el cual no sienten, las más de las veces, ni gran interés ni vocación. Hagámonos con ellos la misma pregunta y busquemos en su génesis histórica algunos elementos que nos expliquen la actual estructura de la filosofía escolástica. Porque, ante la situación que acabamos de describir rápidamente, no han faltado quienes piensen que la filosofía escolástica "puesta al día" ha llegado a ser tan compleja y enmarañada, tan inabarcable y tecnificada, que resulta imposible estudiarla con fruto en dos o tres años. Al menos, insisten, no constituye una propedéutica indispensable para la Teología y más valdría absorber sus temas en meras introducciones a los respectivos tratados teológicos o, a lo más posponerla al estudio de la Teología reservándola sólo para los alumnos más capaces y que se destina a un apostolado intelectual. ¿Qué pensar a este respecto?

CONSULTA A LA HISTORIA

Quienes abogan por que el curso de los estudios eclesiásticos sea fundamentalmente *teológico* y se distribuyan los temas filosóficos como introducciones a los tratados teológicos, alegan principalmente dos tipos de razones: una, pedagógica, según la cual así se obtendría mayor unidad y mejor orientación religiosa y pastoral en la preparación intelectual de los futuros sacerdotes, lo que aseguraría mejor también la coherencia con la formación espiritual y apostólica; la otra, de tipo histórico, por la cual se piensa que la separación entre filosofía y teología es relativamente reciente y que las grandes síntesis escolásticas fueron fundamentalmente teológicas, llevando sus filosofías de modo inmanente o implícito.

Ahora bien, atendiendo a esta segunda razón, la historia nos muestra justamente lo contrario. Resulta sintomático el observar cómo fueron precisamente los grandes escolásticos medievales, San Alberto Magno y Sto. Tomás de Aquino para los Predicadores, San Buenaventura para los franciscanos (los tres en la Universidad de París, ejemplo y guía de las demás), quienes llegaron a la Facultad de Teología cuando estaban todavía en Vigor las Constituciones de 1228 "según las cuales los religiosos debían consagrarse enteramente a los estudios escriturísticos y teológicos, y sólo ocasionalmente preocuparse de estudios profanos (es decir, las artes liberales en cuya cima adquiriría cada día más preponderancia la filosofía)"². Maestros en Teología, vibraban con la joven y pujante inquietud intelectual en torno al descubrimiento de la naturaleza, que levantaba un nombre como un emblema, el de Aristóteles, y tenía un lugar de elección, la facultad de Artes. Por eso, no sólo estudiaron y enseñaron con penetración al Filósofo, sino que impulsaron el estudio de la dialéctica, de la Física, del hombre y del mundo, seguros de que "*consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem*" (C. G., II, 2) y que "*detrahere perfectioni creaturarum est detrachere perfectioni divinae virtutis*" (C. G., III, 69). Poco después las jóvenes órdenes mendicantes adoptaban la idea de la Facultad de Artes y cada convento asumía la tarea de enseñar alguna de las ciencias profanas, mientras los "*studia generalia*" organizaban una completa enseñanza de esas disciplinas filosóficas, basada en la lectura de Aristóteles. Nadie podía ini-

² Cfr. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas D'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, pp. 18, 55 ss. y 173 ss.

ciar estudios de Teología si antes no había cursado artes liberales, es decir, dialéctica (lógica) y “physica” (el mundo y el hombre).

El estudio por separado de ambas disciplinas no es por tanto la resultante de una crisis de racionalismo, ni es una disposición reciente. Es la expresión del humanismo evangélico de los medievales, respetuosos y no temerosos de la razón y del conocimiento científico de la naturaleza y del hombre, abiertos y atentos a los signos de los tiempos que muestran el camino a una inteligencia siempre inquieta, escrutadora y que no se refugia en un cómodo fideísmo o se construye una espiritualidad desencarnada.

Todo esto contribuye a esclarecernos lo que debemos pensar acerca de la primera razón de unidad. ¿Convendría fusionar ambos ciclos de modo que sólo se trataran los temas filosóficos a modo de introducción a los tratados teológicos o como cátedras paralelas a las teológicas? ¿Se obtendría así una mayor unidad o al menos una mejor vinculación entre filosofía y teología, una mayor intimidad entre razón y fe? Dejemos de lado las consideraciones prácticas referentes a la organización universitaria, a la especialización de los profesores, a las diferentes actitudes y métodos, a las distintas problemáticas de ambas disciplinas. Queremos juzgar aquí sólo desde el punto de vista de la finalidad perseguida por la enseñanza de la Filosofía en los estudios eclesiásticos. La tradición católica no ha tratado sintéticamente a ambos saberes: ¿será ahora el tiempo apto para ensayarlo?

No ha de parecernos excesivamente audaz el preguntárnoslo: vivimos una época de profundas transformaciones y de insospechados descubrimientos y revoluciones, y es bueno estar dispuestos a considerarlo todo, so pena de ser rápidamente sobrepasados por la vida y los acontecimientos. Nuestra época ha visto también y ve una profunda renovación teológica: el movimiento litúrgico, el auge de los estudios bíblicos, la mayor sensibilidad a los problemas y mentalidades contemporáneas, las urgencias apostólicas y hasta ciertas perspectivas científicas generalizadas (la evolución, p. ej.) han hecho sentir su influencia en la elaboración teológica creadora y dejan caer su peso también sobre el modo de enseñar la ciencia sagrada. Ahora bien, a la teología escolástica se entraba bien por la puerta de la filosofía escolástica, pero a esta “nueva teología” (si se permite la expresión), ¿por medio de qué filosofía se podrá entrar? Es necesario responder primero a esta pregunta, si queremos resolver el problema que formulábamos hace un momento acerca de la posible unión de ambas disciplinas en el curriculum eclesiástico.

Apresurémonos en observar que nos parecería ingenua la actitud de ponerse en busca de otra filosofía, dando lisa y llanamente la espalda a la filosofía escolástica como tal. No se puede hacer tabla rasa de ella, como si debiese partirse de cero o solicitar al pensamiento en boga elementos con los cuales construir alguna filosofía apta para nuestro tiempo y para nuestra teología. El pensamiento católico no avanza movido por rupturas de este tipo. Por otra parte, tampoco es viable el asegurar un cuerpo doctrinal compacto, estático y abstracto de filosofía escolástica, en concordancia con un correspondiente cuerpo doctrinal teológico escolástico, dejando a su exterior todo el movimiento del progreso dinámico y concreto de la investigación y elaboración de la sabiduría cristiana. Las hojas o las flores que no son irrigadas por una savia siempre nueva no pueden más que marchitarse y morir. ¿Cómo conciliar su valor perenne con su temporalidad? ¿Cómo mantener simultáneamente su carácter afirmativo y su actitud interrogativa?

Gran parte de la dificultad estriba, a nuestro parecer, en el prejuicio inve-

terado que ve en la escolástica ante todo un *sistema*. Su nombre mismo la traiciona: la escolástica es aquello que se enseña en las escuelas; sólo es susceptible de enseñarse aquello que está bien formulado, definido, bien construido, estable y aún diríamos, cerrado. Todo gran pensamiento está así amenazado por la propia escolástica que origina: de hecho hay una escolástica cartesiana, una kantiana, una marxista. Pero la nuestra tiene en su haber más larga vida y una asombrosa plasticidad, y su misma persistencia muestra que lo que la constituye en su más profunda dimensión, lo que le da vida y capacidad para remozarse, es otra cosa que el sistema: es su *intención*.

SISTEMA E INTENCION

Séanos permitido referir aquí la respuesta que nos dió en cierta ocasión Etienne Gilson al serle presentado como profesor de Filosofía Tomista. Con una sonrisa maliciosa nos lanzó esta "boutade": "¿Así que es usted profesor de Filosofía Tomista? Pues eso es algo que Santo Tomás no enseñó nunca". Bien comprende su significado quien tiene en cuenta las posiciones del autor de "El Filósofo y la Teología". No podemos exponerlas ni discutir las aquí. En todo caso no podemos dejar de consignar que el más competente historiador de las escolásticas medievales, del Tomismo en particular, ha llegado a la conclusión de que Santo Tomás fue un filósofo, en estricto sentido (lo que no le impidió ser también teólogo), pero no ha construido propiamente un sistema de filosofía, una escolástica filosófica, ni siquiera una "*summa philosophica*" como comenzarán a hacerlo más tarde los escolásticos del siglo XVII. Este rasgo nos parece justamente expresivo de la *intención* con que filosofó Santo Tomás: intención, no de sistematizar la filosofía como un cuerpo de doctrina afirmativa que lo resuelve, sabe y enseña todo valiéndose de principios abstractos e intemporales, sino de llevar lo más adentro posible la inteligencia de lo dado, conforme a una doble fidelidad: sumisión a toda realidad y coherencia lógica y racional. En ese sentido podría decirse que no existe una filosofía tomista (concluida, totalitaria y cerrada) sino más bien existe un *filosofar Tomista*. A fortiori podemos decir que no existe una filosofía escolástica (terminada y satisfecha) sino un modo de filosofar que cumple ciertas condiciones (p. ej. de poder realizarse en las escuelas y no en cualquier "poêle", en la angustia o la náusea) y apunta a cierta intención (la de preparar para la audición de la Palabra y la inteligencia de la fe).

Por su naturaleza misma, el filosofar escolástico no puede tener espíritu de sistema: desde el momento en que tiene pretensiones de totalidad y sabe que sólo se concluye fuera de sí mismo, está sometido a esta perpetua insatisfacción y fragilidad. "La filosofía adquiere espesor, realidad, sustancia, sólo en la medida en que sus comienzos remiten a un origen anterior a sí misma y en que, teniendo en suspenso sus conclusiones determinadas, aspira a concluirse fuera de sí misma; entonces la filosofía toma figura humana, está comprometida y disponible, siempre vulnerable, sufriente, militante, nunca triunfante. Filosofía que está realmente envuelta por toda la cultura humana, al mismo tiempo que envuelve a esa cultura con una interrogación universal. Filosofía mezclada, filosofía impura, filosofía que se interroga a sí misma, he ahí pleonasmos en los cuales el epíteto no agrega nada al sustantivo"³. Estas líneas de Etienne Borne,

³ ETIENNE BORNE, "*Pascal le philosophe*", en *La Table Ronde*, Nº 171, avril 1962, p. 28.

escritas a propósito de Pascal, nos parecen describir bien el “status” de una filosofía como la escolástica: “sus comienzos remiten a un origen anterior a sí misma”, es decir, se pone en marcha no sólo porque hay un universo dado al hombre como un espectáculo para contemplar, sino porque hay más ser que agregar al universo —el de nuestras acciones que construyen nuestro propio ser— y un Ser que descubrir en y más allá de él. “Aspira a concluirse fuera de sí misma”, porque todo su dinamismo la orienta hacia lo in-terminado, el Infinito, el cual no será nunca asequible con suficiente plenitud si Él mismo no se da a conocer y a participar gratuitamente, más allá de lo humana y razonablemente concebible.

El espíritu de sistema, en cambio, es propio de las filosofías racionalistas: desde el momento en que se hace comenzar la filosofía en un *cogito* carente de raíces y antecedentes —en una pura razón autónoma y única fuente de luz— no pueden asignársele otros objetos que aquellos que fraudulentamente ella misma construye. El resultado de la operación es la completa liquidación del misterio y la pretensión de *cerrar* la filosofía en un puñado de principios supremos, a partir de los cuales podría deducirse toda la realidad. Llámese “*mathesis universalis*”, filosofía “*more geometrico demonstrata*”, “doctrina de la ciencia”, “saber absoluto” o “síntesis de las ciencias”, la filosofía moderna renovará periódicamente su imposible sueño de absolutizarse y erigirse en sistema.

Es interesante observar que los escolásticos del siglo XVI parecen haberse puesto en guardia contra el espíritu de sistema. Veamos algunos ejemplos:

Melchor Cano († 1560) en su célebre tratado *De locis theologicis*, luego de enumerar las fuentes primeras de la Sagrada Doctrina, llega en octavo lugar a los “argumentos racionales”: allí se esfuerza por describir un justo medio, según el cual se eviten dos extremos nocivos, tanto el de esperar demasiado de esos argumentos, como el de despreciarlos en favor de la sola fe y Sagrada Escritura. Sin embargo, su confianza en el aporte de la razón y de la filosofía es total: “Quien la aparta de la Filosofía, quita a la Teología su mejor instrumento, por el cual se cultiva no sólo la razón humana sino también [se comprende mejor] la misma escritura divina. Mi opinión es que toda enseñanza teológica requiere los servicios de la razón humana, especialmente las investigaciones acerca de la naturaleza...”⁴. En el empleo de la razón conviene otra vez evitar dos nuevos errores: uno, “el tener por conocidas cosas desconocidas y por ciertas cosas inciertas”, y explica que si el maestro es no sólo erudito sino piadoso, sabrá distinguir las cosas seguras de las inciertas y abandonando las cuestiones vanas enseñará así a sus discípulos que hay cierta “docta ignorancia” (!) en virtud de la cual más vale ignorar ciertas cosas que conocerlas. El otro es precisamente el de aquellos que consagran un excesivo estudio a cosas vanas, oscuras y difíciles; “en lo cual veo que muchos de los nuestros han pecado”. Vale la pena citar todo este párrafo, que sorprenderá a más de un tomista: “¿Quién puede soportar esas discusiones acerca de los universales, de la Analogía de los términos, del primer conocido, del principio de individuación (así lo llaman), de la distinción entre la cantidad y la cosa cuanta, del máximo y el mínimo, del infinito, “de intensione et remissione”, de las proporciones y de los grados, y de seiscientas otras cosas que yo mismo, que no soy demasiado tonto ni he consagrado poco tiempo y esfuerzo para entenderlas, no he logrado comprender.

⁴ MELCHIORIS CANI EPISCOPI CANARIENSIS EX ORDINE PRAEDICATORUM, *Opera*, ed. Bassani, MDCCXLVI, *De Locis Theologicis*, lib. IX. c. iv, p. 257.

Me avergonzaría confesarlo si efectivamente las entendiesen 'aquellos que han tratado de estas cosas'⁵. Decididamente a Melchor Cano no le gusta la cosmología! Sin embargo, en el noveno "locus theologicus" encontramos otra vez una fuerte insistencia en la autoridad y utilidad de los filósofos. No tanta, sin embargo, que justifique al teólogo el entregarse a alguno de tal manera que no pueda apartarse de él "ni siquiera el espesor de una uña". Y otra vez un sabroso comentario: algunos son tan aristotélicos que, quieras que no, lo hacen coincidir con los dogmas católicos... "No quiero instituir una acusación contra Aristóteles, pero como hay muchos hoy que dependen de él como de un oráculo, hay que disminuir esta opinión para que no parezca un crimen el disentir de las sentencias aristotélicas... Hemos oído que en Italia algunos dedican tanto tiempo a Aristóteles y a Averroes como a las Sagradas Letras, quienes gozan sobre todo con la teología. Por lo cual nacieron en Italia pestíferas doctrinas acerca de la inmortalidad del alma, de la providencia..."⁶. Está claro que, respecto a la razón y a la Filosofía —cuyo empleo en los estudios eclesiásticos Cano aprueba— no es conveniente detenerse exhaustivamente y tratarlos como fin en lugar de medios. ("No hay que demorarse con una extranjera", como decían en el medioevo). No hay aquí espíritu de sistema, sino intención que apunta más allá.

Otro tanto puede decirse si consideramos a Suárez († 1617). Filósofo no menos que teólogo, sensible a su época y no mero repetidor sino innegablemente original en Metafísica y filosofía social y política, Suárez expone claramente en la introducción a sus "Disputationes Metaphysicae" la ocasión y el motivo de esta obra. Al enseñar cuestiones teológicas, dice, encontraba con tanta frecuencia temas metafísicos "tan trabados con ellas que, si se prescinde del conocimiento cierto y perfecto de aquéllos, la ciencia teológica caerá en muy grande ruina"; en efecto, "sin ellos (los temas metafísicos), apenas y casi de ninguna manera los altísimos misterios pueden tratarse dignamente", y por eso se veía obligado a tratarlos mezcladamente, lo que resultaba molesto y poco pedagógico para los estudiantes. En vista de lo cual, y a ruego de muchos, se decidió a interrumpir sus trabajos teológicos para remozar viejos apuntes de metafísica (tal vez de veinte años antes cuando Suárez, joven de 23 años, enseñaba artes en Segovia en 1571), disponiendo los temas "con método apropiado a la mejor comprensión y a la brevedad, como al mejor servicio de la sabiduría revelada". Y añade que no es necesario componer un tratado completo y dividirlo en muchas partes o libros: basta un pequeño número de "discusiones"; en cambio, las cuestiones de pura filosofía o de dialéctica, "in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur", siendo ajenas a la presente enseñanza, se dejarán de lado, en cuanto se pueda⁷.

Posiblemente Melchor Cano habría fruncido el ceño al leer el simple índice de las "Disputationes" y lo habría encontrado excesivo. Contiene en efecto mucha filosofía y equivale a un tratado amplio de metafísica (que incluye la teología natural) y de filosofía de la naturaleza. Desde nuestra perspectiva moderna, el hombre está demasiado ausente. Pero no es un sistema. Tiene estructura, tecnicismo, lenguaje y profusión de cuestiones, pero su intención

⁵ *Op. cit.*, lib. IX, c. vii, p. 261.

⁶ *Op. cit.*, lib. X, c. v, p. 276.

⁷ FRANCISCI SUAREZ, *Opera Omnia*, ed. Vives, Paris, 1877, t. 25, *Disputationes Metaphysicae*, Proemium, p. 1. Versión y nueva edición española en Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1962, 4 tomos.

fundamental es sólo, como lo vimos en el Proemio, la de proporcionar los elementos necesarios a la comprensión de la teología escolástica a sus futuros estudiantes. En la “Ratio et discursus totius operis”⁸, en efecto, Suárez dice claramente que apunta más allá de la sola filosofía, aún al actuar como filósofo, o mejor dicho, al FILOSOFAR: “Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram”. Y añade inmediatamente: “Este es el fin que me he propuesto no sólo en el desarrollo de las cuestiones, sino mucho más en la elección de las sentencias u opiniones, inclinándome por aquellas que me parecían ser más útiles para la piedad y doctrina revelada”. Sin llegar a afirmar que con esta declaración Suárez se pronuncia por anticipado en la célebre discusión de 1933, interesa, sin embargo, subrayar este texto que expresa, no un espíritu de sistema, ni un indefinido “desinterés” que ha llegado a creerse requisito indispensable para pensar (cuando en realidad implica su esterilización!), sino más bien, una toma de conciencia lúcida de la “situación” en la cual se encuentra: filosofa *vuelto hacia* lo sobrenatural cristiano. Y así como no se niega el derecho de filosofar al marxista que está vuelto hacia la historia de las alienaciones humanas o al físico vuelto hacia el mundo del átomo, no se ve por qué no filosofaría legítimamente el creyente que lo hace vuelto hacia el misterio de la condescendencia divina y la adopción de hijos, en el cual cree.

PREDOMINIO DEL SISTEMA

A partir del siglo XVIII el racionalismo triunfante hace predominar en la Filosofía el espíritu de sistema. Todo lo que es, todo lo que acontece, todos los “posibles” son inteligibles y racionales, pueden ser deducidos de sus causas ya que hay un “nexus necessarius” entre todo ello. El ideal de las ciencias y de la filosofía es “iluminar” para resolver los problemas y eliminar el misterio. La razón natural es el instrumento de este progreso tras el cual el hombre puede llegar a su “más alta perfección”.

Christián Wolf († 1754), gran renovador de la filosofía universitaria en Alemania, ejerció sin duda una profunda influencia que no se limitó a una generación de discípulos inmediatos, sino que se extendió a toda Europa, incluso a “los que siguen la confesión de la Iglesia Romana”. Lo sabemos por el testimonio de un contemporáneo, Brucker, quien escribe en su *HISTORIA CRITICA PHILOSOPHIAE*: “Tanta aceptación tuvo y tiene en nuestra patria la filosofía wolfiana que cuantos filósofos seguidores de la confesión Romana se hastiaban de la miserias escolásticas no se apartaron de ella, y lo mismo sucede en el extranjero, en Francia, Italia, Bélgica y Polonia”⁹. Esta influencia es perceptible también en mucho rasgos de los manuales más recientes de que hemos hablado al comienzo: la sistematización de la Metafísica en dos partes, la General u Ontología y las especiales que contienen la Cosmología, la Psicología Racional y la Teología Natural, es eminentemente wolfiana; la noción esencialista del ser, donde la existencia es el “complementum possibilitatis” o “actualitas” se encuentra en el fondo de explicaciones —incluso tomistas— de la distinción real

⁸ *Op. cit.*, ed. Vives, primera hoja, sin numeración.

⁹ JACOBI BRUCKERI, *Historia Critica Philosophiae*, 6 vols., Lipsiae, 1767; cfr. vol. 6º, *Annexa*, Mantissa ad historiam Christiani Wolfii, pp. 878-883; *Observationes ad praecedentem vitam Christiani Wolfii*, pp. 883-902.

entre esencia y existencia¹⁰; el método demostrativo deductivo y a priori con el que procede esta Ontología, en forma descendente desde las ideas y principios más generales hacia la realidad¹¹; el proyecto de construir la Cosmología como “una explicación racional del mundo a partir de los principios de la Ontología”¹² a la inversa del camino aristotélico y del “per ea quae facta sunt” paulino; la ruptura entre la “Psychologia Empirica” y la “Psychologia Rationalis”, que parece autorizar a ésta a desinteresarse del hombre concreto, histórico y social, para trazar un simple mecanismo del acto de entender y del acto libre; la Teología Natural, finalmente, que tratará de hacer sobrevivir al “Dios de los filósofos y sabios” como si ese engendro de la Razón absolutizada pudiese fundar o sostener una religión natural apta para fundar la revelada.

En las postrimerías del siglo XVIII y comienzos del XIX el criticismo kantiano también dejará sentir su influencia indirecta sobre la filosofía escolástica: tuvo que aceptar la temática del conocimiento, engrosar con ella su “Logica Maior” y vindicar el valor objetivo de las ideas y datos sensibles, oscilando entre un inmediatismo empirista o un idealismo espiritualista, tensión que subsiste aún en cierta manera actual de exponer la epistemología tomista (p. ej. en la discusión acerca del “realismo inmediato” y “realismo crítico”).

El positivismo de Comte, por su parte, también hace sentir la necesidad de subrayar el espiritualismo amenazado, así como la posibilidad de la demostración de Dios, por lo cual se pedirá al cartesianismo ciertas ayudas que configurarán una filosofía ecléctico-espiritualista, que es la más difundida antes del redescubrimiento de Santo Tomás y de su espaldarazo dado por León XIII en “Aeterni Patris” (1879).

No nos preguntaremos aquí —como lo ha hecho profundamente Gilson¹³— si se ha entendido bien la restauración de la “filosofía cristiana” que proyectó León XIII, cuál era el alcance de su preferencia por Santo Tomás y si está ya bien establecido “el arte de ser tomista”. Es innegable que el Neo-Tomismo adquirió seriedad, solidez, densidad y prestigio; ha contribuido enormemente a devolver a nuestro tiempo el gusto por la metafísica; ha tenido irradiación fuera de los círculos eclesiales y conquistado respeto y simpatía en ambientes laicos y universitarios; ha contribuido a esclarecer posiciones católicas en cuestiones sociales y políticas (a pesar de su abusiva explotación por parte del in-

¹⁰ “Quod possibile est, id non ideo existit”, “Praeter possibilitatem entis aliud quid requiritur ut existat”, “Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis... Dicitur etiam actualitas”. Cfr. *Philosophia Prima sive Ontologia Methodo Scientifica Pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, auctore Christiano Wolfio, Francofurti et Lipsiae, 1730, Prolegomena, n° 174. Es sabido cómo recientemente en sede tomista (Gilson, Fabro) se ha profundizado el alcance del *Esse* y del *Actus Essendi*, de modo que corrige las perspectivas comunes de los neo-tomistas.

¹¹ “In Philosophia prima utendum est methodo demonstrativa. Eam igitur methodo philosophica consequenter eadem qua Mathematici utuntur...”. Cfr. Wolf, *op. cit.* Prolegomena, n° 4.

¹² “Cosmologia generalis scientifica est, quae theoriā generalem de mundo ex ontologiae principiis demonstrat”; cfr. CH. WOLF, *Cosmologia*, Prol., n° 4. La influencia de Wolf sobre la neoescolástica (y el neotomismo) fue claramente denunciada ya por Gilson: “... si él (Wolf) reivindica el derecho de emplear la terminología de los escolásticos de la Edad Media, los modernos escolásticos no tienen escrúpulo en emplear la suya... (más aún) véase influir hasta en la exégesis filosófica del mismo tomismo”, p. ej.: la utilización del principio de razón suficiente que hace Garrigou-Lagrange.

¹³ ETIENNE GILSON, *Le Philosophie et la Théologie*, Paris, Fayard, 1960; cfr. especialmente los caps. IX y X. Hay versión castellana editada por Guadarrama, col. Cristianismo y Hombre Actual.

tegrismo). No obstante todos esos beneficios —y tantos otros que no pretendemos agotar aquí —es posible preguntarse si el hábito de tratarla como MERA FILOSOFÍA no conduce al desvanecimiento de su intención CRISTIANA. Volvemos a plantear aquí un problema que ha sido largamente debatido pero que no puede considerarse como definitivamente resuelto. No se trata de confundir las especificaciones formales de la Filosofía y de la Teología. Más modestamente, nos preguntamos aquí si, en las condiciones normales en que se desenvuelve su enseñanza en los institutos eclesiásticos, su apariencia y presentación habitual de “filosofía separada” no disimula su finalidad propedéutica y su orientación a la Teología. Queremos esclarecer, en otras palabras, si la sistematización ESTÁTICA de la filosofía escolástica no traiciona su intención DINÁMICA y propulsiva hacia la audición de la Palabra revelada.

En verdad, a nuestro entender, el espíritu de sistema no parece haber servido bien a la causa de la inteligencia cristiana. Basta comprobar que debió transcurrir más de un siglo para que apareciera una inteligencia escolástica y tomista —el P. Marechal—, que pudiera medirse válidamente con Kant, y aquílata su significación sin refutarlo con demasiada displicencia. Bergson encontró al comienzo las mismas resistencias e ininteligencias, aún de parte de tomistas penetrantes como Maritain. Hoy estamos en una situación semejante frente a Heidegger. No acusamos aquí a los filósofos escolásticos y tomistas de estrechez de miras. Comprobamos sólo el hecho de que, al filosofar en el marco rígido de un sistema, corren el riesgo de ponerse al margen del lenguaje, la temática y aún de la problemática de sus contemporáneos. Es así como la escolástica adquiere figura de sistema conceptual abstracto e intemporal, imposibilitado para el diálogo, inerte y defensivo más que viviente y creador. Lejos de nuestro ánimo el generalizar estas apreciaciones que, a su vez, corren el riesgo de ser injustas respecto a tantos pensadores de formación escolástica que exhiben una lúcida abertura hacia sus contemporáneos (pensamos por ejemplo en Sertillanges, Valensin, André Marc, De Finance, J. Lotz, D. Dubarle, Coireth, Rahner, Lonergan, etc.). Pero entonces sucede que parecen esfumarse los caracteres o elementos específicamente escolásticos (o tomistas) de las doctrinas tradicionales. Y de allí brotan polémicas y procesos de ortodoxia de parte de quienes permanecen más rigurosamente “tradicionalistas”. La escolástica parece así tener que optar entre un inmovilismo que la estanca y una movilidad que la transforma profundamente.



FILOSOFÍA VUELTA HACIA LA TEOLOGÍA

Dos tipos de consideraciones nos mueven a cuestionar la actual relación que se establece, en el ciclo de los estudios eclesiásticos, entre el estudio de la Filosofía escolástica y el de la Sagrada Teología: una, a partir de la situación de hecho en que encontramos a nuestros alumnos; la otra, a partir de la “lógica” con que aparecen vinculadas de derecho estas dos disciplinas.

¹⁹ *Situación de nuestros alumnos.* — Hasta hace pocos años, los institutos eclesiásticos recibían sus alumnos a temprana edad y les impartían toda la formación humanística junto con una sólida formación religiosa, en un cuadro organizado institucionalmente para ello y “separado del mundo”. Esta situación en algunas partes de América Latina ya ha cambiado sustancialmente y en otras está evolucionando rápidamente. Ya sea que los Seminarios Menores,

conforme a las sabias directivas pontificias, se abran hacia el exterior, adopten los programas de la educación oficial (prevalentemente científica); ya sea que muchos alumnos ingresen al Seminario Mayor directamente, provenientes de liceos estatales o de ambientes de trabajo (a veces sin estudios secundarios completos), el hecho es que recibimos alumnos cuya formación religiosa es con frecuencia insuficiente, cuya mentalidad está ya casi definida por estudios científicos concretos y experimentales que poco habilitan para la captación de un sistema de ideas abstractas e inverificables. Agréguese a ello la psicología de un convertido y el fervor de un apóstol que tiende a la actividad: la resultante es que por lo general nuestros alumnos se desinteresan por la filosofía y no entienden por qué deben esperar tres años para estudiar la ciencia que les es propia.

29 *Vinculación Filosofía-Teología.* — No lo entienden mejor los estudiantes de Teología que hacen el balance de sus estudios anteriores y los cotejan con sus utilizaciones recientes. Se les presenta dos bloques doctrinales inconexos: por una parte, la razón natural construyó una sabiduría centrada en la idea de lo NATURAL (el mundo natural, el hombre natural, la ley y moral naturales y hasta la religión natural!); por otra parte, la razón iluminada por la fe construyó otra sabiduría centrada en la idea de lo SOBRENATURAL (Revelación, Misterios, Iglesia, Gracia, etc.). Entre ambos, el puente aparece frágil: la apologética se esmera en DEMOSTRAR el hecho histórico de la Revelación mediante el testimonio de los signos de credibilidad y de credentidad, de donde resulta un Magisterio auténtico que impone autoritativamente lo que hay que creer y abandona a la libre discusión de los teólogos todo aquello que no esté definido. El orden sobrenatural, en esta exposición, aparece como un añadido EXTRÍNSECO, un plano superior y paralelo, otro mundo invisible y misterioso, no sólo distinto sino distante y desvinculado del mundo de la naturaleza. ¿No tiene este extrínsecismo teológico su raíz y su apoyo en la falta de conexión entre razón y fe, entre filosofía y teología?

¿Cómo podría la filosofía escolástica *volverse hacia* la Revelación y explicitar su INTENCIÓN CRISTIANA?

Doce años de experiencia en la enseñanza nos indican, por nuestra parte, que la filosofía escolástica pretende a la vez mucho y poco, demasiado y demasiado poco. Demasiado, en cuanto a la vastedad de sus temas. Demasiado poco, en cuanto al tema antropológico fundamental que prepararía la audición de la Palabra, esto es, la dimensión religiosa del hombre y su destino sobrenatural. En efecto, en plena autonomía filosófica, la reflexión racional se plantea innumerables problemas acuciados por el constante asombro. Pero la pregunta fundamental por el SER (“¿Por qué hay algo más bien que nada?” de Heidegger) —que especifica la investigación filosófica—, en sede humana adquiere un sentido particular. En buen tomismo, el ESSE es detectable por el AGERE y el estudio de la acción humana, de sus implicaciones, de su sustrato determinado y su término ad quem indeterminado, de su proyecto de darse pleno acabamiento, de la radical insuficiencia de todo aquello que no sea verdad y bondad RECIBIDAS por libre don del que es in-finitamente VERDAD y BIEN sustanciales, conducen a plantear, también en filosofía, la hipótesis de lo sobrenatural. El análisis reflexivo muestra, en efecto, que subsiste una continua inadecuación entre el dinamismo natural de la inteligencia prospectiva y de la “voluntas *ut natura*” (ambas ordenadas al Ser y al Bien sin restricción) por una parte, y los logros en los que tiende a reposar y satisfacerse la acción, por

otra parte (ciencia, cultura, progreso, etc.). La insuficiencia de todo el orden natural detecta en el hombre la oculta presencia de una pulsión que le impide detenerse o avanzar por sí mismo: está en la alternativa de replegarse sobre sí mismo o de consentir al Acto Absoluto que actúa en él. Sólo su aceptación del Otro está en la línea lógica de su dinamismo. Lo sobrenatural resulta así la oferta gratuita del don necesario para la plena expansión de la acción.

La Antropología, la Ontología y la Ética tomistas quedan así vinculadas por una común dialéctica ascendente y explícitamente referida al "fenómeno" cristiano. Señalan el vacío, el lugar que él viene a colmar. Hacen inteligibles la posibilidad lógica y la necesidad efectiva del Don gratuito por parte del Único Necesario. La vinculación con la Teología queda asegurada por esta orientación explicitada. La razón de ser de la Filosofía escolástica (la que se ejerce en las escuelas católicas) —en el reconocimiento de su aporte insustituible como de su insuficiencia radical— elude todo dualismo, todo deísmo y toda religión natural. Hace descender la reflexión filosófica del cielo abstracto y conceptualista, la fecunda con la experiencia de la interioridad espiritual y la reconcilia con la vida real y concreta. Constituye una filosofía abierta e inquieta, comprometida, fija y sólida no tanto por sus fórmulas cuanto por la dirección de su marcha. Filosofía en camino hacia un más allá de ella misma, puede —por esta definida intención— apellidarse de CRISTIANA.

JORGE HOURTON P.
Seminario de Santiago de Chile.

BIBLIOGRAFIA

PAUL B. GRENET, *Ontología*, Herder, Barcelona, 298 págs.

Hace quince años publicamos en estas mismas páginas un trabajo sobre *La enseñanza de la Metafísica* (Cf. SAPIENTIA, 1951, VI, págs. 222-229. Citado en *Bulletin Thomiste*, VIII (1947-1953), pág. 561). En él exponíamos una serie de reflexiones sobre el problema planteado por los manuales de esta disciplina filosófica, sugeridos por la lectura de una interesante obrita de Jules Pirlot. Desde entonces han aparecido en distintos países muchos manuales de Metafísica, algunos muy buenos, otros no tanto. En nuestra lengua contamos hoy con algunas obras de inspiración tomista; las de R. Jolivet, L. de Raeymaeker, A. González Alvarez y A. Marc pueden considerarse entre las mejores. A éstas viene ahora a agregarse la *Ontología* de Grenet que, a nuestro juicio, sería la que más se acerca a nuestra postulación de hace quince años, que juzgamos sigue siendo válida.

Una breve *Introducción* plantea los problemas que acucian al hombre contemporáneo, reflejados en las novelas, obras teatrales, películas cinematográficas: la persona, el más allá, lo absoluto, los valores, la existencia, la historia, el mundo. Enfrenta a esto la problemática clásica de la Metafísica: lo uno y lo múltiple, el ser y sus implicancias, las causas. Hace ver que los problemas clásicos dan los principios de solución de los problemas actuales.

Un *Capítulo preliminar* estudia la "presencia del hombre ante el ser". Los antiguos (y medievales) profesaban un optimismo intelectual que los llevaba a considerar al universo como un inmenso inteligible, presente al hombre por la actividad mental. Pero desde Descartes el pensamiento moderno va cerrando el acceso al ser, hasta culminar con la disolución idealista del ser en el pensamiento absoluto. El existencialismo contemporáneo reacciona contra ese panlogismo al redescubrir que el conocer no es representación, sino presencia.

Dos *partes desiguales* se reparten el cuerpo de la obra: la primera estudia la "estática del ser" y la segunda su "dinámica". La primera parte se subdivide en dos secciones: una analiza el contacto directo con los seres reales y la segunda la conciencia refleja en la noción.

El *Capítulo primero* de la primera sección estudia la estructura de los seres, partiendo del hecho evidente del cambio, subrayado por Heráclito y problematizado por Parménides. Platón inicia la búsqueda de una solución,

dada por Aristóteles con su doctrina del acto y la potencia. El cambio supone un sujeto cambiante: un cambio sin sujeto sería un cambio de nada. El ser no se agota en lo actual, sino que implica el poder-ser. El pensamiento moderno al descuidar estas nociones, no logró una exacta comprensión del ser.

El *Capítulo segundo* trata de la estructura de los seres partiendo esta vez del hecho de su multiplicidad. La filosofía presocrática se debate entre la admisión de la unidad del ser, exigida por la razón, y de su multiplicidad, exigida por la experiencia. El aristotelismo resuelve el problema con la admisión de dos coprincipios, la materia, raíz de multiplicidad, y la forma, de unidad. Pero quedan aspectos oscuros: lo actual debería carecer de límites, pero para los griegos lo infinito equivalía a lo inacabado e informe, o sea lo potencial. Santo Tomás aclara la solución: el acto puro es infinito, la potencia lo limita; el ser compuesto de acto y potencia, aunque actual, es limitado. El asunto reaparece en el pensamiento moderno y su salida sólo puede hallarse por las vías tomistas.

El *Capítulo tercero* estudia la estructura de los seres finitos. Los antiguos vieron que los seres son y son algo determinado. Hay una estructura: la existencia y la esencia componen el ser. El tomismo analiza y explicita esa intuición: los seres están compuestos por dos coprincipios entitativos, la esencia, que los hace tales o cuales, y la existencia, que los hace seres, relacionados entre sí como potencia y acto. En el pensamiento moderno hay una pervivencia de las ideas tomistas a la vez que del esencialismo que Descartes heredara de Suárez, como se ve en el hegelianismo y en el existencialismo.

El *Capítulo cuarto* inicia la síntesis de los seres mundanos, con la reflexión sobre la comunicación del tipo a los individuos. Hay en el mundo seres de un mismo tipo: Platón lo explica por una extraña "participación"; Santo Tomás distingue entre la participación esencial y la existencial. En la primera la permanencia de la esencia se conjuga con la diversidad individual al hacer de esta última una resultante de la materia, en los seres corpóreos, de la misma substancialidad, en los espíritus puros y del existir, en Dios.

El *Capítulo quinto* aborda la comunicación de la existencia, ya vislumbra, pero no formulada por los antiguos. En el tomismo el problema se plantea en términos personales: el sujeto concreto es más que un mero individuo, porque forma un todo existencial, vale decir, poseedor de un acto de existir propio. Este planteo se extiende a todo existente: para existir concretamente debe estar totalizado en la línea substancial. El capítulo subraya las características de la persona, en el triple plano del conocer, del amar y del comunicarse.

El *Capítulo sexto* estudia los modos de ser: se trata del inventario de las categorías, como aparece en la filosofía antigua y moderna, con su respectiva valoración crítica.

El *Capítulo séptimo* plantea el problema de la substancia y los accidentes, claro ya en la antigüedad, y que en el pensamiento cartesiano da lugar a un exceso de tipo substancialista, compensado pronto por una reacción fenomenista. Será preciso admitir no un substrato sobre el cual se apoyen los accidentes, sino una realidad idéntica a sí misma bajo los cambios, que no son sino diversas manifestaciones accidentales de su dinamismo.

El *Capítulo octavo* trata de la cualidad y sus especies, siempre dentro de su marco histórico-doctrinal, advirtiendo las deformaciones que ha sufrido esta noción. Una exacta comprensión del problema ubica a la cualidad como

una determinación de la substancia irreductible a lo cuantitativo y a las demás manifestaciones de lo substancial.

El *Capítulo noveno* realiza la misma labor del capítulo anterior, esta vez sobre la relación. La categoría de menor consistencia ontológica ha sufrido el doble embate de quienes le niegan realidad y de quienes, sobre todo en el idealismo, la identifican con la realidad misma. Será preciso un esfuerzo para ver que se da en lo real, al punto que todo ser mundano es relativo, pero que no tiene sentido sin referirse a lo absoluto.

La *Segunda sección* estudia "la conciencia refleja de la noción de ser".

El *primer capítulo* historia el descubrimiento de la noción de ser, abarcadora de lo uno y lo múltiple. Hace ver cómo una línea se dirige hacia un univocismo que termina por disolverla en un concepto abstractísimo, mientras otra se cantona en la experiencia y llega a la negación de la noción. En realidad la reflexión sobre la experiencia debe concluir en una noción que revela la estructura del ser, composición de un sujeto con un acto.

El *Segundo capítulo* analiza con notable lucidez el estatuto lógico del ser, siguiendo de cerca la historia del problema, para concluir en el "plurirregionalismo del ser". Esto lleva al autor a estudiar el ascenso abstractivo y el descenso hasta el ser concreto, que culmina en la exclusión de la equivocidad del ser, de su univocidad y en la afirmación de su analogía, dando el sentido preciso de esta concepción, estrechamente ligada a nuestra limitación cognoscitiva.

El *Capítulo tercero* describe el paso del primer concepto al primer principio, el de contradicción, que no contiene todas las verdades, sino que está contenido en todas ellas.

El *Capítulo cuarto* estudia las propiedades del ser en su formación, su formulación y situación actual. Analiza luego la unidad, la verdad y la bondad.

La *Segunda parte* de la obra está dedicada a las causas.

El *Primer capítulo* es una breve revisión de la causalidad intrínseca, material y formal, principios del ser, el primero determinable y el segundo determinante.

El *Capítulo segundo* trata de la causa eficiente, principio de un proceso de devenir en una potencia a la que este devenir hace tomar forma.

El *Capítulo tercero* estudia la causalidad final, término de la acción.

La obra se cierra con un estudio que da la clave de toda la ontología tomista, la *participación*. Al parecer fue Diógenes de Apolonia el primero en sostener que, si se admite la multiplicidad, hay que admitir una unidad subyacente. El pitagorismo habló de "imitación". Platón trató con profundidad el tema con su idea de "participación", entendida primero como relación todo-parte y luego modelo-copia. Aristóteles criticó la noción, substituyéndola por la comunicación acto-potencia. Santo Tomás logró la síntesis definitiva: lo múltiple no es parte, pero es parcialmente lo que el ser principal es totalmente: así lo que era más bien imagen espacial se convierte en razón inteligible. Y esto sobre todo aparece en la participación de la existencia.

Tal es, en muy inhábil síntesis, el contenido de la obra. Debemos confesar que después de diecisiete años de estar reseñando libros para los lectores de esta revista, pocas veces hemos tenido tan aguda impresión de lo difícil que resulta presentar el pensamiento de un filósofo sin deformarlo al resumirlo. Pero queremos dar al menos una idea de su contenido: su autor nos perdonará si al hacerlo ofrecemos un esquema frío y esquelético.

La nota característica de esta obra, que la aleja de los manuales corrien-

tes, es su vitalidad. Fruto de una larga docencia, el estilo revela al profesor posesionado plenamente de su tema, realizando la sagrada misión de transmitir la sabiduría a un auditorio al que conoce y ama. Surge así naturalmente de sus labios un lenguaje vivo, claro, ágil, vehículo de las ideas más profundas.

El orden sistemático adoptado rompe los esquemas clásicos de los manuales tomistas. Pero tiene una admirable coherencia interna y sin duda se adapta perfectamente a las necesidades de un auditorio joven: primero pone en contacto con los seres reales, luego hace una reflexión sobre el ser, para concluir con el aspecto dinámico. Sin duda no responde esto a la estructura propia de la materia, según su orden lógico interno, pero sí a una primera presentación de la problemática metafísica. Ya Santo Tomás observaba que uno es el *ordo disciplinae* y otro el *ordo inventionis*.

Otro rasgo típico de esta obra es su continuo diálogo con la historia, en especial con el pensamiento actual (sobre todo con el marxismo y el existencialismo). Los problemas no aparecen así como traídos por los cabellos, sino respondiendo a una auténtica y real inquietud humana. Y no son sólo los filósofos los llamados a dialogar: son también los poetas y los novelistas y hasta el hombre de la calle; todos ellos tienen mucho que decir al metafísico.

Por último deseáramos subrayar algunos capítulos particularmente felices: los dedicados a la formación y elaboración de la noción de ser y a su analogía; el tratamiento de la persona como individuo, como subsistente y como persona.

Pero también debemos hacer notar lo que a nuestro juicio podría mejorarse. En primer lugar, creemos necesario traducir el "esse" tomista por "existir", no por "existencia": esta última forma no ha sido usada por Santo Tomás, y más indica, como sustantivo abstracto, una esencia que un acto. En segundo lugar, habría que prolongar la dialéctica de las nociones trascendentales para incluir su elaboración medioeval, a la que Santo Tomás es deudor. En tercer término, nos hubiera gustado un tratamiento más detenido de la causalidad, relacionándola con la comunicación del ser, y haciendo notar la diferencia de lenguaje entre el filósofo y el hombre de ciencia.

Hemos de agradecer a la editorial Herder la versión de este valioso manual, urgiéndola a ofrecernos los restantes volúmenes de este curso de filosofía, en especial la Historia de la Filosofía Antigua, obra del mismo autor de la obra que reseñamos, y que, como escribiéramos en su oportunidad, es "poseedora de cualidades didácticas difícilmente superables" (SAPIENTIA, 1961, XVI, 221).

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ANGEL GONZALEZ ALVAREZ, *Tratado de Metafísica - Teología natural*, Madrid, Gredos, 1963, 550 pp.

La tradición aristotélica de los escolásticos mantuvo siempre como punto sistemático indiscutible el que la coronación y acabamiento de la metafísica se da en la teología natural. De ahí que este nuevo volumen de González Álvarez nos ponga frente a la culminación (aunque no terminación) de su tratado. Haciendo gala una vez más de su magnífica capacidad de sistematiza-

ción y de la claridad expositiva que campea en su volumen anterior, el autor nos ofrece una obra de excelente factura en todo cuanto se pueda relacionar con el plano de lo formal en una publicación dirigida fundamentalmente a un público escolástico.

De acuerdo con la ya tradicional estructura de la teología natural en los tratados escolásticos, el libro se divide en dos partes dedicadas respectivamente a la existencia de Dios y a la esencia y atributos de Dios. Precede a ambas una sección dedicada a cuestiones proemiales que comprende tres temas: la teodicea y su lugar en la metafísica (art. I), la posibilidad de la teodicea (art. II), y el método de la teodicea (art. III). La primera parte, dedicada a la existencia de Dios, comprende dos secciones: I) la demostrabilidad de la existencia de Dios, y II) la demostración de la existencia de Dios. La segunda parte desarrolla en cuatro capítulos los siguientes temas: la cognoscibilidad de Dios (cap. I), el constitutivo formal de Dios (cap. II), los atributos entitativos de Dios (cap. III), y los atributos operativos de Dios (cap. IV).

El nudo de toda la obra está constituido indudablemente por la exposición de las cinco vías tomistas, precedidas por una amplia discusión acerca de su posibilidad y de su validez exclusiva. La primera sección, dedicada a la demostrabilidad, constituye un amplio preámbulo a las pruebas, que trata de la necesidad (cap. I) y posibilidad de la demostración (cap. II), para discutir a continuación las bases noéticas de la demostrabilidad (cap. III) y la invalidez de los argumentos apriorísticos (cap. IV), en particular del argumento ontológico. Esta sección está ordenada a proponer como única vía de acceso al conocimiento de Dios la determinada por el orden de la causalidad, invalidando las pretensiones de todo otro camino que pretenda seguir la teología natural. Ya en el terreno de la demostración propiamente dicha (Sec. 2), se presenta primero un esbozo del proceso histórico hasta el tomismo (cap. I); sigue luego una amplia exposición de las pruebas tomistas, su interpretación y consecuencias en orden a la determinación de la esencia divina, y del proceso histórico posterior a Sto. Tomás (cap. II); por último, se analizan otras posibles pruebas y se estudia su reductibilidad a alguna de las vías tomistas, único criterio de aceptación o rechazo de las mismas (cap. III).

En cuanto exposición sistemática de un tomismo que intenta presentarse como estrictamente "ortodoxo", sin concesiones de ninguna especie a cualquier posible desviación o "inflexión" que pretenda darse a sus formulaciones, el tratado de González Álvarez constituye uno de los trabajos más acabados de que tengamos noticia. En tal sentido puede considerarse una obra de consulta de innegable importancia para alumnos, estudiosos y profesores, valor al que se agrega su ya mencionada limpidez en el orden y luminosidad en la exposición. Pero esto mismo es, a nuestro juicio, una virtud y un peligro, por cuanto puede darse la limpidez del río vivo y fluyente tanto como la del estanque inerte. Y nos parece que, así como en ocasiones ha logrado maravillosamente lo primero, el autor no siempre ha sabido evitar lo segundo.

Entre los deslices de González Álvarez, nos parece que el más peligroso es la caída en la simplificación y la refutación fácil. Si bien es cierto que cuando uno se pertrecha cómodamente en su propio sistema resulta sumamente sencillo pulverizar cualquier posible oposición al punto de vista adoptado, no es menos cierto que tal postura puede implicar una inaceptable estrechez de criterio. Entre las muchas refutaciones del tratado, vamos a detenernos solamente en una, la que se refiere a Duns Escoto (págs. 150-51), ubicada por el autor en el cap. IV (Invalidez de los argumentos apriorísticos), art. II (Exa-

men particular del llamado argumento ontológico), Nº 4 (El argumento ontológico en la escolástica medieval), que concluye: "Nunca se puede afirmar de Dios que es real porque es posible; se ha de decir siempre que es posible si o porque es real". Como en el lugar citado se hace expresa referencia al tratado de Escoto *In I Sententiarum*, Dist II, Quaest. 2, nos remitimos al texto del *Doctor subtilis*. La mencionada cuestión pregunta "*Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum*", y en ella se hace mención de San Anselmo (Nº 11), para expresar (Nº 26): "*Sed si quaeratur an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiatur esse de tali conceptu... dico quod nulla talis est per se nota, propter tria*". Y siguen las razones antiapriorísticas expresamente desarrolladas por Escoto: que semejante proposición sólo puede ser conclusión demostrable y demostrable *propter quid*; que la proposición conocida por sí es evidente al entendimiento que conoce sus términos, pero la proposición "el ser infinito existe" no es evidente para nuestro entendimiento por sus términos; que ningún concepto que tengamos de Dios es simplemente simple, y la unión de sus notas no nos es conocida por sí misma, sino sólo demostrada. Baste este ejemplo para hacer patente lo lejos que está Escoto del apriorismo anselmiano, y de todo apriorismo. Distinta es la cuestión del desarrollo y los supuestos en que se funda la demostración escotista de la existencia de Dios, así como su intento de superar lo que él considera la insuficiencia de las vías aristotélicas y tomistas. El mero hecho de que un autor no pueda presentarse ni siquiera en sus grandes líneas pura y exclusivamente para refutar sus argumentaciones, no autoriza a simplificar y con ello falsear su pensamiento.

Fuera de ésta, a nuestro juicio, la más grave falla del libro, puede decirse que muy poco queda por señalar en él; alguno que otro error tipográfico, uno o dos hiatos en la argumentación, y muy poco más. Ninguna obra de gran aliento puede librarse del sino de la defectibilidad humana. Solamente lo pequeño puede gloriarse de no tener errores notables.

OMAR ARGERAMI

PITIRIM A. SOROKIN, *Modern historical and social Philosophies*, Dover Publications, New York, 1963, 345 pp.

Este libro es una versión ampliada de las Cole Lectures del autor que tuvieron por tema "Algunas recientes filosofías de la historia" y fueron explicadas en 1950 en Vanderbilt University. La edición original de tal versión apareció en inglés el mismo año con el título "Social philosophies of an Age of Crisis", casi idéntico al de la edición española de 1954. "Las filosofías sociales de nuestra época de crisis". La presente edición reproduce el texto de la original; el único cambio introducido concierne al análisis y a la crítica de la teoría sobre la historia de A. Toynbee, teniendo en cuenta que éste, en el 12º tomo de su *Study of History*, ha formulado importantes modificaciones en la teoría desarrollada en los primeros seis volúmenes de esa obra, que Sorokin reputa monumental. De entre tales modificaciones, S. indica como de particular importancia la sustitución de un único modelo de curso vital de todas las civilizaciones por tres modelos, por lo menos, ejemplificados por las

civilizaciones helénica, china y judía, respectivamente; y sostiene que en su forma presente la teoría de Toynbee sobre las uniformidades históricas recurrentes en el curso vital de las culturas elevadas —*Hochkulturen*— está en amplio acuerdo con su propia teoría sobre el cambio de sistemas culturales y sociales, e incluso con otras teorías analizadas en este libro que ahora reseño. Es pertinente apuntar que del único cambio apuntado hay referencias sólo en el prefacio a esta edición y que, en consecuencia, con esta sola salvedad se mantiene el texto de la edición original.

Dado que, en la edición española, la obra de Sorokin tuvo amplia difusión, bastaría aquí con recordar muy someramente su contenido, el que conserva en buena parte su actualidad.

En una primera sección son analizadas diversas posiciones —entre ellas las vinculadas a los nombres de N. Danilevsky, O. Spengler, A. Toynbee, W. Schubart, N. Berdyaev, F. S. C. Nortrop, A. Kroeber y A. Schweitzer— las que luego son sometidas a un análisis crítico comparativo. Por último, en una tercera parte, después de un fecundo inventario de concordancias entre las modernas filosofías sociales, se enfatiza la importancia de la filosofía social en una época de crisis.

Acaso habría convenido conservar el título de las Cole Lectures, que sirvieron de base a esta obra, ya que las teorías estudiadas pertenecen más bien al campo de una filosofía de la historia y de la cultura que al de una filosofía social propiamente dicha. Incluso lo que el autor delinea como su propia concepción corresponde, en rigor, a una filosofía de la historia y de la cultura.

Sería superfluo agregar algo en esta reseña a lo que la crítica autorizada expresó en elogio de esta obra en oportunidad de su edición original.

GUIDO SOAJE RAMOS.

ANTONIO GOMEZ ROBLEDO, *Meditación sobre la justicia*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963, 208 pp.

Al tema inmarcesible de la justicia, cuya importancia y actualidad, por demasiado obvias, no han menester de encarecimientos, ha dedicado el autor, filósofo y jurista, este trabajo al que, siguiendo el ejemplo de Leibniz, denomina meditación a fin de sugerir con este término una actitud en la que se conjugan el libre movimiento del espíritu y la asimilación muy personal de lo que es patrimonio común.

Para satisfacer esta segunda exigencia Gómez Robledo ha elegido unos cuantos nombres “de entre los grandes filósofos que mayormente han contribuido a indagar la idea y a enriquecer el sentimiento de la justicia” (p. 11). Y así aparecen sucesivamente, a través de una revista conducida con riguroso método histórico, las concepciones de la justicia en Platón, Aristóteles, Cicerón y los estoicos, Santo Tomás de Aquino, Leibniz, Kant, Radbruch, Renard, E. Brunner y H. Nef. En cada caso la propia reflexión filosófica se ejerce destacando los aportes susceptibles de ser integrados en una sinopsis válida.

Para el A., Platón, en cuanto que en él resuena aún la homología entre el alma, la ciudad y el universo, está todavía muy cerca de los presocráticos; y si bien le faltó acaso el arte del deslinde o del análisis, todos los elementos

que hasta hoy integran la noción de la justicia, así como sus bases metafísicas, se hallan en él. Y no obstante los defectos y las insuficiencias de su teoría del hombre, y las consecuencias inaceptables de su comparación entre el hombre y el Estado, este filósofo ha establecido para siempre la antropología filosófica como fundamento de la justicia y del derecho. Y que lo sea esta disciplina en cuanto tal, resulta de que Platón se refiere a la *idea* del hombre —idea subsumida bajo la Idea del Bien—. Esta idea del hombre es a la vez ser y valor, idea e ideal y *debe* ser realizada por el hombre concreto (p. 39-40) ¹.

De la justicia en Aristóteles se ocupa luego Gómez Robledo en un amplio capítulo (pp. 41-86), en el que son expuestas las articulaciones principales de la concepción respectiva, tal como surge de la compulsa de la *Ética* y de la *Política*, ambas integrantes de una misma “filosofía de las cosas humanas”. Mas previamente, para delinear el contexto e incluso el ámbito doctrinal de las posiciones del Estagirita, restituye su verdadero sentido a la “mesótes” —el famoso “medio” o, mejor dicho, la famosa “mediedad”—, en contra de objeciones que tienen en su base exégesis deformantes, y fija la relación de la prudencia aristotélica —centro de la *Ética*— con la contemplación de lo divino (p. 47. Cf. *ibid.*: “El juicio práctico de la prudencia conserva así su raigambre metafísica, y lo único que ha hecho Aristóteles, en suma, ha sido eximir al común de los hombres de la necesidad de apelar aún, por sobre la intuición de los primeros principios, a la de su fuente última”).

De entre los aspectos que merecen destacarse en la interpretación de G. R. vayan los siguientes: determinación contra Kelsen del sentido auténtico de la justicia *legal* (p. 49); puesta en relación de la justicia *distributiva* con las tesis correlativas de la *Política* (p. 51); discernimiento del concepto de “justo *natural*” (p. 70) y del de “ley no escrita” (p. 70-73). A su vez, los aportes principales del Estagirita son, a juicio del autor, entre otros: a) haber descubierto la nota de alteridad o de intersubjetividad —*la justicia es el bien del otro*— como un sello que, sea cual fuere el contenido de la justicia, habrá de distinguirla en toda la especulación posterior (p. 49); b) en estrecha conexión con el precedente aporte, haber puesto de relieve fuertemente el aspecto *jurídico* de la justicia, sin prescindir, por ello, de la disposición subjetiva del agente (p. 78); c) haber reintroducido la *equidad*, como justicia individual o concreta, en el derecho, de donde nunca debió salir (p. 80); d) haberse dado cuenta de los límites de la justicia y de cómo debe concurrir con ella la amistad (p. 84).

Con Cicerón, “a quien tan injustamente se tiene apenas por un expositor de doctrinas ajenas”, se cumple una gran revolución intelectual, en el pueblo romano primero y en todos los pueblos occidentales más tarde: la simbiosis entre derecho y filosofía y, más específicamente, la articulación entre justicia natural y justicia humana (p. 89-90). También es de gran valor en la historia de la filosofía del derecho el énfasis que pone Cicerón en la ausencia completa de coacción que encontramos en la ley natural, precisamente en la ley por antonomasia (p. 93).

¹ Echo de menos en este capítulo de la obra una alusión siquiera al tema de la evolución de la ética platónica. En particular, de haberse mostrado el proceso que va de la *República* a través del *Político* hasta *Las Leyes*, se habría evitado el contraste acaso demasiado tajante entre Platón y Aristóteles indicado en p. 35 a propósito de las relaciones entre la sabiduría y las leyes. Por otra parte, dada la importancia conferida por G. Robledo a la “antropología filosófica” (cf. p. 202-203) para la fundamentación de la justicia, sugiérole la conveniencia de ofrecer una delimitación precisa de su índole epistemática.

Lo que para el autor presenta mayor interés entre los aportes de Santo Tomás de Aquino al concepto mismo de la justicia es un par de conexiones: una, íntima y radical, mucho más acentuada que en la filosofía jurídica contemporánea, entre justicia y derecho², con la preeminencia absoluta del derecho natural; otra, implicada por la anterior y tan contradicha en la filosofía moderna, entre moral y derecho (p. 113; cf. p. 101-113, 113-119). Además, el iusnaturalismo tomista ocupa una posición intermedia entre el iusnaturalismo por exceso —el de los siglos XVII y XVIII— y el iusnaturalismo por defecto— v.gr. el de G. del Vecchio (p. 119-124).

Para la exposición de la doctrina leibniziana de la justicia G. R. se inspira, principalmente, en la interpretación propuesta por Gastón Grua en sus dos obras sobre el tema (*Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, París, 1953, y *La justice humaine selon Leibniz*, París, 1956)³.

En la filosofía práctica de Kant no hay, como es bien sabido, un tratado especial sobre la justicia; sin embargo, G. R. estima que no sólo las reflexiones ocasionales sobre el tema, sino más aún tal vez, la orientación general de su doctrina ética y jurídica, han sido de gran momento en la evolución histórica de la idea de justicia (p. 133). Ante todo, la primera fórmula del imperativo categórico se aplica no sólo cabalmente, sino acaso preferentemente a los deberes de justicia, ya que ésta es, eminentemente, objetiva, igualitaria y universal (p. 138-139). También de la segunda fórmula del mismo imperativo se desprende que será contra la justicia todo desconocimiento del hombre como fin en sí mismo (p. 142). Y no falta en Kant el derecho natural —los conceptos puros que fundamentan toda legislación positiva— que es para él patrón de justicia, pues mantiene la función de orientar y enjuiciar el derecho positivo (p. 144). Por último, en él está el origen de otra concepción fundamental en la evolución histórica de la idea de justicia: la que determina la justicia como una función *a priori* de la conciencia (p. 147).

El examen de la justicia como *valor* sugiere al autor la conveniencia de un breve pero sustancial “excursus” sobre el tema de la llamada axiología, al que luego sigue una referencia a la obra de G. Radbruch, en la que G. Robledo ve el ensayo más logrado hasta ahora de una filosofía de la justicia y del derecho desde el punto de vista de la filosofía de los valores (p. 162).

Tomando como punto de partida la posición de Radbruch, tal como fue expuesta por este iusfilósofo en el Tercer Congreso del I. Internacional de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica, celebrado en Roma durante el período 1937-1938, G. Robledo explora el aparente conflicto entre justicia y seguridad jurídica para mostrar la justicia en su aspecto dinámico y en sus condiciones de encarnación (p. 171-184).

En su último capítulo —Epifanía de la justicia— extrae el autor algunas conclusiones que configuran una posición coincidente con el iusnaturalismo de G. Renard —derecho natural de contenido progresivo—, con el que declara estar en todo de acuerdo (p. 189). De entre esas conclusiones es pertinente subrayar la que muestra la necesidad de la *prudencia política* —en su genuino sentido— para determinar en cada caso si el tratamiento de la situación en

² El autor, buen conocedor de la obra del Aquinate, no deja de advertir que para éste hay una capital distinción entre el derecho —*ius sive justum*— y la ley (p. 102-103).

³ Cabría tal vez anotar la similitud entre el pasaje leibniziano transcrito en p. 130 *in medio* y el de Sto. Tomás de Aquino en S. Theol. II-II, q. 59, a. 1, ad 1, si bien en éste se habla de “*iustitia divina*” en lugar de “*charitas*”.

términos de justicia habrá de ser según la *igualdad* o según la *proporción* (pp. 204-205).

Forzoso ha sido en esta reseña ceñirse a espigar algunos de los aspectos más relevantes en este valioso libro del pensador mejicano que enriquece así con un nuevo aporte, brindado en sobrio y elegante estilo, la literatura iusfilosófica actual.

GUIDO SOAJE RAMOS

PETRUS RAMUS, *Dialecticae Institutiones - Aristotelicae Animadversiones*. Faksimile-Neudruck der Ausgaben Paris 1543 mit einer Einleitung von Wilhelm Risse, Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog), Stuttgart - Bad Cannstatt 1964.

Petrus Ramus es conocido en la historia de la lógica por las siguientes innovaciones: 1. Introduce en la silogística las proposiciones con términos singulares; es sabido que Aristóteles manejó sólo términos universales. 2. Es el primero que expone sistemáticamente a la lógica según la manera que prevalece aún en ciertos ambientes: lógica del concepto (incluye también la definición y la clasificación); lógica del juicio, lógica de la argumentación y metodología.

Hay que advertir que su pensamiento se desarrolla en dos períodos bien delimitados. En el primero atacó decididamente la lógica de Aristóteles; según algunos, su tesis expuesta a los 21 años defendió la afirmación de que todo lo que enseñó Aristóteles era falso. "Quaecumque ab Aristoteles dicta essent, commentitia esse". Sin embargo, habría que aclarar debidamente el sentido del término "commentitia". Con posterioridad varía su apreciación de la lógica del Estagirita. Retoma, por ejemplo, cuestiones vinculadas con los Segundos Analíticos —en especial, las exigencias de las proposiciones científicas— y formula algunos postulados necesarios para la construcción, justificación y exposición de la lógica. En síntesis, en este segundo período renueva algunos temas de la lógica de Aristóteles dándole una perspectiva más a tono con su siglo.

Las obras que presentamos aquí pertenecen al primer período. En las *Animadversiones* se encuentran algunos datos históricos, especialmente en la primera parte. Aquí aparece Aristóteles como un filósofo oscuro y confuso. En las *Institutiones* formula su propio pensamiento; sus afirmaciones son expresadas con excesiva seguridad.

La reedición de obras de este tipo es una empresa plausible y digna de encomio. El texto está precedido por un trabajo de Wilhelm Risse que ubica históricamente la figura de Petrus Ramus dentro de la filosofía del humanismo.

Para conocer la lógica del siglo XVI habrá que comenzar con estos textos pues, como bien lo dice el citado Risse, si bien Petrus Ramus no es el más profundo de los lógicos de ese siglo, es, sin duda, el más influyente y el más característico.

A. MORENO



¡a vivir!...

***en la
generación
de
Pepsi***

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.
